LA POSCOLONIALIDAD EXPLICADA A LOS NIÑOS

Santiago Castro-Gómez
(Instituto Pensar, Universidad Javeriana)

Jigra de letras

Editorial Universidad del Cauca
Instituto Pensar, Universidad Javeriana

Primera edición: noviembre de 2005.
Diagramación: Enrique Ocampo Castro.
Universidad del Cauca
Calle 5 # 4-70, Popayán.

ISBN: 958-9475-89-2

Impreso en Colombia por Ma. Fernanda Diseño Gráfico e
Impresiones, Popayán.

La colección *Jigra de letras* es coordinada por el grupo de investigación en Antropología Jurídica, Historia y Etnología de la Universidad del Cauca. *Jigra de letras* publica ensayos críticos e interpretaciones innovadoras en disciplinas sociales.

Contenido

PRÓLOGO

En julio de 2002 el antropólogo colombiano Arturo Escobar dictó la conferencia *Mundos y conocimientos de otro modo* en el congreso de latinoamericanistas europeos en Amsterdam, en la cual presentó el trabajo de una red transdisciplinaria de investigadores latinoamericanos en torno a la relación entre modernidad y colonialidad. La perspectiva adoptada por estos investigadores, afirmó Escobar, es novedosa y constituye un aporte sustantivo al debate actual sobre la globalización. Las fuentes teóricas de las que bebe este grupo son diversas: desde la filosofía de la liberación y la teoría de la dependencia de los años setenta, pasando por los trabajos de Michel Foucault, Pierre Bourdieu y los estudios poscoloniales de los ochenta, hasta las actuales discusiones en torno al Imperio y la globalización hechas por Michael Hardt y Antonio Negri. Por la cohesión en torno a conceptos desarrollados en común, por el número de publicaciones en grupo y por el espíritu que anima esas publicaciones Escobar no dudó en hablar de un «programa de investigación» emergente pero relativamente desconocido todavía en el mundo anglosajón (Escobar 2005).

A pesar de que Colombia fue uno de los primeros nodos de esta red el «programa de investigación modernidad/colonialidad» - como lo llama Escobar - es aún poco conocido en el país. En 1999 el Instituto Pensar de la Universidad Javeriana publicó *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*; en ese libro se incluyeron textos de Jameson, Ahmad, Mignolo, Dussel,

Wallerstein, Sarup, Quijano y Lander sobre la «cuestión poscolonial». En ese mismo año la Universidad de los Andes publicó *Multivocalidad histórica. Hacia una cartografía poscolonial de la arqueología*, del antropólogo Cristóbal Gnecco, que utilizó las herramientas de las teorías poscoloniales para investigar la trayectoria de la arqueología en Colombia. Sin embargo, y con algunas excepciones, ninguno de estos dos esfuerzos tuvo mayor eco en la academia colombiana. En cambio, las críticas devastadoras de teóricos como Carlos Reynoso y Eduardo Grüner a los estudios culturales y poscoloniales gozaron de mayor recepción en nuestro medio.

Este libro es un intento por explicar de forma sistemática en qué consiste el aporte específico del programa de investigación modernidad/colonialidad y pretende mostrar que estos aportes no son un simple juego de retórica en torno a temas ya pasados de moda en las ciencias sociales sino que pueden ser utilizados de forma creativa para la praxis investigativa en Colombia. Los textos que componen el libro cubren dos aspectos relacionados con la categoría «poscolonialidad». El primero se refiere a la poscolonialidad en su dimensión discursiva, mostrando cuál es la especificidad del debate latinoamericano en el contexto más amplio de las teorías poscoloniales anglosajonas; el segundo aborda la poscolonialidad en su dimensión ontológica a partir de un diálogo con el libro *Imperio* de Michael Hardt y Antonio Negri.

Agradezco a Cristóbal Gnecco y a sus colegas de la Universidad del Cauca por invitarme a realizar esta publicación y a Guillermo Hoyos, director del Instituto Pensar de la Universidad Javeriana, por el apoyo de siempre.

LA POSCOLONIALIDAD EXPLICADA A LOS NIÑOS

PERSPECTIVAS LATINOAMERICANAS SOBRE MODERNIDAD, COLONIALIDAD Y GEOPOLÍTICAS DEL CONOCIMIENTO

De acuerdo con la taxonomía propuesta recientemente por John Beverley (2001) el campo de los estudios culturales latinoamericanos durante los últimos diez años se dividió en cuatro proyectos diferentes pero complementarios: los estudios sobre prácticas y políticas culturales en la línea de Néstor García Canclini, George Yúdice, Jesús Martín Barbero y Daniel Mato; la crítica cultural (desconstructivista o neofrankfurtiana) en la línea de Alberto Moreiras, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, Roberto Schwarz y Luis Britto García; los estudios subalternos en la línea seguida por él mismo, Ileana Rodriguez y los miembros del *Latin American Subaltern Studies Group*; y, finalmente, los estudios poscoloniales en la línea de Walter Mignolo y el grupo de la «modernidad/colonialidad», entre quienes se cuentan Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Javier Sanjinés, Fernando Coronil, Ramón Grosfoguel, Freya Schiwy, Nelson Maldonado y quien escribe estas líneas.

No es mi propósito discutir la pertinencia heurística de esta taxonomía que, como todas, supone una voluntad arbitraria de selección y exclusión. Quiero referirme, sin embargo, al último de los cuatro proyectos señalados por Beverley con el fin de explicar, de forma cuasi pedagógica, desde qué tipo de deba-

tes teóricos se ha venido configurando el llamado grupo latinoamericano de la «modernidad/colonialidad». No sobra decir que hablo en nombre propio y que la estrategia de presentación que adoptaré no refleja, en modo alguno, un punto de vista grupal. En lugar de iniciar con la presentación de algunas categorías analíticas (como transmodernidad, colonialidad del poder, diferencia colonial, gnosis de frontera, interculturalidad, punto cero y corpo-política) que se han convertido ya en una especie de *koiné* para el grupo o de pasar revista a las publicaciones que hemos logrado realizar en estos últimos años de trabajo conjunto (1999-2002)[1] me referiré al modo como nuestras discusiones se enmarcan en un contexto discursivo más amplio, conocido en la academia metropolitana con el nombre de «teoría poscolonial». Al adoptar esta estrategia mi idea no es ubicar nuestros debates como una simple *recepción* de lo que se ha venido escuchando desde hace varios años en boca de teóricos *main stream* como Said, Bhabha y Spivak (es decir, como si fuéramos la sucursal latinoamericana de una compañía transnacional llamada «teoría poscolonial») sino mostrar que la especificidad del debate latinoamericano sólo puede apreciarse *a contraluz* de lo que en otros lugares se ha venido discutiendo bajo esta rúbrica.

Procederé, entonces, de la siguiente forma: primero trataré de mostrar el modo como la teoría social marxista construyó el problema del colonialismo, tomando como ejemplo algunos trabajos de Marx. Luego examinaré cómo el libro *Orientalismo* de Edward Said intentó poner de relieve ciertos aspectos que para Marx eran todavía un «punto ciego», reconstruyendo, de este modo, el colonialismo como «problema». También examinaré el malestar causado por esta

lectura poscolonial en el seno de los teóricos marxistas contemporáneos, tratando de identificar las causas de su rechazo. Finalmente, y asumiendo la legitimidad de algunas de estas críticas marxistas, mostraré que la teoría poscolonial anglosajona no es suficiente para visibilizar la especificidad del debate latinoamericano sobre modernidad/colonialidad, tema que ocupará el final del capítulo.

El punto ciego de Marx

En *El manifiesto comunista* Marx y Engels afirmaron que la burguesía es la primera clase verdaderamente revolucionaria de la historia. Nunca antes había surgido un grupo social que fuese capaz de transformar estructuralmente todas las relaciones sociales. Modos de vida que habían permanecido casi idénticos durante siglos, legitimados por el poder de la religión y la fuerza de la costumbre, han tenido que ceder frente al paso avasallador de la clase burguesa. Lo antiguo ha sido suplantado por lo nuevo, dando lugar a un mundo que ni aún el más fantasioso de los poetas fue siquiera capaz de imaginar:

> «La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales... Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas» (Marx y Engels 1983:31).

Los elementos que facilitaron el ascenso vertiginoso de la burguesía fueron el surgimiento del mercado mundial y el desarrollo de la gran industria. A raíz del descubrimiento de América y del intercambio con sus colonias las naciones europeas pudieron administrar un sistema internacional de comercio que rompió en mil pedazos los límites de la antigua organización feudal o gremial. Los nuevos mercados crearon nuevas necesidades de consumo que ya no pudieron ser satisfechas con productos nacionales sino que reclamaron la introducción de mercancías provenientes de los lugares más apartados y de los climas más diversos del planeta. La apertura de estos nuevos mercados dio un impulso sin precedentes al desarrollo de la ciencia y a la innovación tecnológica. La navegación a vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico y el empleo de maquinaria industrial revolucionaron el modo como los individuos sometieron las fuerzas de la naturaleza y generaron nuevas fuentes de riqueza. La relación entre estos dos elementos, el mercado mundial y la gran industria, no fue casual sino dialéctica. El mercado mundial impulsó el surgimiento de la gran industria y esta, a su vez, amplió los límites del mercado mundial[2] (Marx y Engels 1983:29-33)

Sin embargo, a pesar de afirmar que «la burguesía recorre el mundo entero» gracias al surgimiento del mercado mundial, Marx y Engels fueron escépticos al considerar el desarrollo de la clase burguesa en sociedades no europeas. Las sociedades no capitalistas, dependientes y colonizadas (lo que hoy, *grosso modo*, llamaríamos «Tercer Mundo») fueron miradas por Marx y Engels desde la perspectiva de las sociedades modernas europeas, que sí consiguieron un desarrollo plenamente capitalista. Por eso, cuando señala-

ron en el *Manifiesto* que «la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países» (Marx y Engels 1983:31) parecían referirse a la acción de la burguesía *europea*, particularmente de la burguesía británica que, gracias a su control del comercio internacional, logró establecer núcleos de producción capitalista en las colonias de ultramar. Ni siquiera en su trabajos posteriores sobre la periferia europea (Rusia, Irlanda, España), publicados después de su muerte bajo el título *The eastern question* [3], identificó Marx un «ascenso» considerable de la clase burguesa en estas regiones. Si la revolución socialista era posible allí no se debía tanto a la acción de una burguesía nativa, capaz de establecer previamente un modo de producción capitalista, cuanto a los efectos de la internacionalización del capital financiero.

Marx jamás se ocupó de estudiar el desarrollo del capitalismo en América Latina. La razón para esta significativa ausencia de la «cuestión latinoamericana» en la obra de Marx parece ser la influencia que ejerció sobre su pensamiento el famoso «veredicto de Hegel» sobre América (Aricó 1980:97-99; Zea 1988:225-236). En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* Hegel consideró que América Latina se encontraba todavía «fuera de la historia» por no haber desarrollado unas instituciones políticas y un pensamiento filosófico que le permitieran insertarse en el movimiento progresivo hacia la libertad, característico de la «Historia Universal». En opinión de Hegel mientras que los Estados Unidos habían empezado a desarrollar una pujante industria y unas instituciones sociales republicanas las jóvenes repúblicas latinoamericanas continuaban aplastadas bajo el peso de una «rigurosa jerar-

quía» social, «el desenfreno de los clérigos seculares» y la «vanidad» de una clase dirigente cuyo único interés era «dominar y hacerse ricos» por medio de la obtención de cargos públicos, títulos y grados.

La tesis hegeliana de los «pueblos sin historia», heredada por Marx, permite entender por qué razón éste vio a Latinoamérica como un continente incapaz de desarrollar una estructura económica y social que le permitiera insertarse, con alguna esperanza de éxito, en el proceso revolucionario mundial. Para Marx América Latina era un conjunto de sociedades semi-feudales gobernadas por latifundistas que ejercían su poder despótico sobre unas masas carentes de organización. La revolución de la independencia habría sido obra de un puñado de separatistas criollos que obraron con el apoyo externo de la burguesía inglesa, sin contar para nada con el respaldo de las masas populares. Por esta razón, al redactar su artículo sobre Simón Bolívar para el *New York Daily Tribune* en 1857 Marx se refirió al prócer venezolano como representante típico de una clase dirigente reaccionaria y partidaria de establecer una monarquía bonapartista en el continente[4]. La derrota de la comuna de París en 1848 y la ofensiva internacional del monarquismo francés, con la coronación de Maximiliano como emperador de México, no hizo sino reforzar el «veredicto de Marx» sobre América Latina: debido al carácter semi-feudal de sus relaciones sociales y a la orientación aristocrática de sus clases dirigentes, representadas típicamente por Bolívar, las sociedades latinoamericanas se estaban convirtiendo en un «enclave» de la contrarrevolución a nivel mundial.

En el análisis de Marx Bolívar no fue un revolucionario burgués sino un aristócrata con ansias de poder, deseoso de construir un régimen político en el cual las masas populares no tuviesen representación alguna. Este desprecio aristocrático por lo popular se reveló con claridad en el proyecto bolivariano presentado ante el congreso de Angostura, en el cual Bolívar propuso la constitución de un senado hereditario y de un presidente vitalicio. En otras palabras, nada en Bolívar recordó a Marx la tendencia revolucionaria de la burguesía a romper con «todo lo estamental y estancado» que describió diez años antes, junto con Engels, en *El Manifiesto*. Más bien se trataba de un representante de la nobleza estamental criolla partidaria de conservar el «antiguo régimen» y opuesta, por ello, tanto a los intereses de la pequeña burguesía liberal como a los de las (todavía) inconscientes masas populares.

Desde la perspectiva de Marx el colonialismo no es un fenómeno digno de ser considerado por sí mismo sino tan sólo una *antesala* para la emergencia en las periferias de la burguesía, única clase capaz de impulsar la crisis del orden feudal de producción. El colonialismo es un *efecto colateral* de la expansión europea por el mundo y, en este sentido, forma parte de un *tránsito necesario* hacia el advenimiento mundial del comunismo. Lo que interesó a Marx fue el análisis de la lucha de clases, ignorando cualquier otro tipo de luchas de menor dignidad por considerarlas desfasadas con respecto al «cauce de la Historia Universal», como los conflictos de tipo étnico. Por eso la discriminación étnica y racial fueron consideradas por Marx como fenómenos «pre-capitalistas» propios de sociedades en las cuales todavía no había emergido la burguesía y en las cua-

les reinaba el ordenamiento estamental y teológico, característico del «antiguo régimen». El texto en el cual Marx relató el atentado contra Bolívar en Bogotá es una prueba latente de su posición frente al colonialismo:

> «Una intentona de asesinarlo en su propio dormitorio en Bogotá, de la cual se salvó sólo porque saltó de un balcón en plena noche y permaneció agazapado bajo un puente, le permitió ejercer durante algún tiempo una especie de terror militar. Bolívar, sin embargo, se guardó de poner la mano sobre Santander, pese a que éste había participado en la conjura, mientras que hizo matar al general Padilla, cuya culpabilidad no había sido demostrada en absoluto, pero que por ser hombre de color no podía ofrecer resistencia alguna» (Marx 2001:71).

El hecho de que Bolívar no se hubiese atrevido a «poner la mano» sobre el criollo Santander, a pesar de ser su rival político, sino sobre el almirante negro Padilla se explicaría, según deja entender Marx, por la «ausencia de modernidad» de las sociedades latinoamericanas. En esas sociedades no había tenido lugar la revolución burguesa, todavía predominaban las relaciones feudales de producción y el poder político era detentado por caudillos como Simón Bolívar, investidos con poderes dictatoriales que les permitían imponer su voluntad personal sobre las masas ignorantes. Las clases sociales propiamente modernas (la burguesía y el proletariado) todavía no se habían formado, lo cual explicaba por qué razón la pureza de sangre y los privilegios étnicos todavía constituían un criterio fundamental de honor y distinción. Pero cuando este orden pre-capitalista desapareciera, cuando la burguesía se adueñara finalmente de los medios de producción, cuando las fuerzas productivas se desarrollaran plena-

mente, cuando todo lo sólido se hubiera disuelto en el aire, entonces el colonialismo sería cosa del pasado. Para Marx el colonialismo no era otra cosa que *el pasado de la modernidad* y desaparecería por completo con la crisis mundial que daría paso al comunismo.

A pesar de reconocer que el mercado mundial fue «preparado por el descubrimiento de América» e impulsado por la expansión colonial de Europa Marx permaneció aferrado a una visión teleológica y eurocéntrica de la historia para la cual el colonialismo es un fenómeno puramente *aditivo* —y no *constitutivo*— de la modernidad. Lo que constituye verdaderamente a la modernidad es el capitalismo, que se expande desde Europa hacia el resto del mundo, de modo que para Marx el colonialismo aparecía, más bien, como un «efecto» vinculado a la consolidación del mercado mundial. En Marx no existió la idea clara de que el colonialismo pudiera tener algún tipo de incidencia fundamental a nivel, por ejemplo, de las prácticas ideológicas de la sociedad (en especial de la práctica científica) ni, mucho menos, que pudiera jugar un papel primario en la emergencia del capitalismo y de la subjetividad moderna. Por eso la explicación del colonialismo se agotó para Marx con la utilización de categorías filosóficas («falsa conciencia»), económicas («modo de producción») y sociológicas («lucha de clases»).

Esta apreciación empezó a cambiar con el surgimiento de los estudios poscoloniales y subalternos hacia finales del siglo XX. Lo que teóricos provenientes de las ex-colonias europeas en Asia y el Medio Oriente como Said, Bhabha, Spivak, Prakash, Chatterjee, Guha y Chakrabarty empezaron a mostrar es que el colonialismo no es solamente un fenómeno económico y

político sino que posee una *dimensión epistémica* vinculada con el nacimiento de las ciencias humanas, tanto en el centro como en la periferia. En este sentido cabría hablar de *colonialidad* antes que de colonialismo para destacar la dimensión cognitiva y simbólica de ese fenómeno. Casi todos los autores mencionados han argumentado que las humanidades y las ciencias sociales modernas crearon un imaginario sobre el mundo social del «subalterno» (el oriental, el negro, el indio, el campesino) que no solo sirvió para legitimar el poder imperial en un nivel económico y político sino que también contribuyó a crear los paradigmas epistemológicos de estas ciencias y a generar las identidades (personales y colectivas) de colonizadores y colonizados. Así, la colonialidad dista de ser un fenómeno colateral al desarrollo de la modernidad y el capitalismo, como erróneamente planteó Marx.

La orientalización del oriente

No es este el lugar para extenderme en la presentación detallada de las teorías poscoloniales, en particular el modo como fueron desarrolladas en Norteamérica por los autores que Robert Young (1990) identifica como pertenecientes a la «sagrada trinidad» del movimiento: Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Chakravorty Spivak[5]. Para ejemplificar el punto que me interesa, la dimensión cultural y epistémica del colonialismo, me concentraré solamente en el trabajo de Said, particularmente en el más conocido de sus libros, *Orientalismo*.

El argumento central de *Orientalismo* es que la dominación imperial de Europa sobre sus colonias de Asia y el Medio Oriente durante los siglos XIX y XX condujo, ne-

cesariamente, a la institucionalización de una cierta imagen o representación sobre «el oriente» y «lo oriental». Según Said una de las características del poder imperial en la modernidad es que el dominio (*Herrschaft*) no se consigue tan solo matando y sometiendo al otro por la fuerza sino que requiere de un elemento ideológico o «representacional»; es decir, sin la construcción de un discurso sobre el «otro» y sin la *incorporación* de ese discurso en el *habitus* de dominadores y dominados el poder económico y político de Europa sobre sus colonias hubiera resultado imposible. De este modo Said empezó a mostrar aquello que para Marx constituyó un «punto ciego»: la centralidad de dos elementos «superestructurales» –el conocimiento y la subjetividad– para la consolidación del dominio imperial de Europa. El dominador europeo construyó al «otro» como objeto de conocimiento (oriente) y construyó también una imagen autocentrada de su propio *locus enuntiationis* (occidente) en el proceso de ejercitar el dominio:

> «Oriente no es sólo el vecino inmediato de Europa; es también la región en la cual Europa ha creado sus colonias más grandes, ricas y antiguas; es la fuente de sus civilizaciones y sus lenguas, su contrincante cultural y una de sus imágenes más profundas y repetidas de Lo Otro. Además, Oriente ha servido para que Europa (u Occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia. Sin embargo, nada de este Oriente es puramente imaginario. Oriente es una parte integrante de la civilización y de la cultura material europea. El orientalismo expresa y representa, desde un punto de vista cultural e incluso ideológico, esa parte como un modo de discurso que se apoya en unas instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas e, incluso, unas burocracias y estilos coloniales... [El orientalismo] es un

> estilo de pensamiento que *se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y – la mayor parte de las veces – Occidente*. Así pues, una gran cantidad de escritores –entre ellos, poetas, novelistas, filósofos, políticos, economistas y administradores del Imperio– han aceptado esa diferencia básica entre Oriente y Occidente como punto de partida para elaborar teorías, epopeyas, novelas, descripciones sociales e informes políticos relacionados con Oriente, sus gentes, sus costumbres, su 'mentalidad', su destino, etc.» (Said 1990:19-21; cursivas añadidas).

Las representaciones, las «concepciones del mundo» y la formación de la subjetividad *al interior* de esas representaciones fueron elementos fundamentales para el establecimiento del dominio colonial de occidente. Sin la construcción de un imaginario de «oriente» y «occidente», no como lugares geográficos sino como *formas de vida y pensamiento* capaces de generar subjetividades concretas, cualquier explicación (económica o sociológica) del colonialismo resultaría incompleta. Para Said tales formas de vida y pensamiento no se encuentran, solamente, en el *habitus* de los actores sociales sino que están ancladas en estructuras objetivas: leyes de Estado, códigos comerciales, planes de estudio en las escuelas, proyectos de investigación científica, reglamentos burocráticos, formas institucionalizadas de consumo cultural. Said piensa que el orientalismo no es sólo un asunto de «conciencia» (falsa o verdadera) sino *la vivencia de una materialidad objetiva*.

Me interesa, particularmente, el papel que Said otorgó a las ciencias humanas en la construcción de este imaginario colonial. El orientalismo encontró su lugar en la academia

metropolitana desde el siglo XIX con la creación de cátedras sobre «civilizaciones antiguas» en el marco del gran entusiasmo generado por el estudio de las lenguas orientales. Said afirmó que el dominio imperial de Gran Bretaña sobre la India permitió el acceso irrestricto de los eruditos a los textos, los lenguajes y las religiones del mundo asiático, hasta ese momento desconocidas para Europa (Said 1995: 77). Un empleado de la *East India Company* y miembro de la burocracia colonial inglesa, el magistrado William Jones, aprovechó sus grandes conocimientos del árabe, el hebreo y el sánscrito para elaborar la primera de las grandes teorías orientalistas. En una conferencia pronunciada en 1786 ante la *Asiatic Society of Bengal* Jones afirmó que las lenguas europeas clásicas (el latín y el griego) procedían de un tronco común que podía rastrearse en el sánscrito. Esta tesis generó un entusiasmo sin precedentes en la comunidad científica europea y fomentó el desarrollo de una nueva disciplina humanística: la filología[6].

El punto central de este argumento es que el interés por el estudio de las antiguas civilizaciones asiáticas obedeció a una estrategia de construcción del *presente* colonial europeo. En el pasado del mundo asiático se buscaron los orígenes (las «raíces») de la triunfante civilización Europea. La filología parecía «comprobar científicamente» lo que filósofos como Hegel venían planteando desde finales del siglo XVIII: Asia no es otra cosa que el grandioso pasado de Europa. La civilización ciertamente «empezó» en Asia pero sus frutos fueron recogidos por Grecia y Roma, el referente cultural inmediatamente anterior de la Europa moderna. Como diría Hegel la civilización recorrió el mismo camino del sol: apareció en oriente (donde tuvo su *arché*)

pero se desplegó y llegó a su término (a su *telos*, a su fin último) en occidente. El dominio europeo sobre el mundo requirió una legitimación «científica», en la cual empezaron a jugar un papel fundamental las nacientes ciencias humanas: filología, arqueología, historia, etnología, antropología, paleontología. Al ocuparse del *pasado* de las civilizaciones orientales estas disciplinas «construyeron», en realidad, el *presente* colonial europeo.

Las reflexiones de Said sobre las ciencias humanas apuntan, como veremos, hacia un tema que está en el centro del debate latinoamericano sobre la modernidad/colonialidad: la *crítica del eurocentrismo*. El orientalismo mostró que el *presente* de Asia nada tenía que decir a Europa, pues la ilustración había postulado que esas manifestaciones culturales eran «viejas» y habían sido ya «rebasadas» por la civilización moderna. De las culturas asiáticas tan solo interesaba su *pasado* en tanto que momento «preparatorio» para la emergencia de la racionalidad moderna europea. Desde la perspectiva ilustrada las demás voces culturales de la humanidad son vistas como «tradicionales», «primitivas» o «pre-modernas» y se encuentran, por ello, fuera de la *Weltgeschichte*. En el imaginario orientalista el mundo oriental —Egipto es, quizás, el mejor ejemplo— es asociado directamente con lo exótico, lo misterioso, lo mágico, lo esotérico y lo originario (es decir, con manifestaciones culturales «pre-racionales»). Las «muchas formas de conocer» fueron ubicadas en una concepción de la historia que *deslegitimó su coexistencia espacial* y las ordenó de acuerdo a un esquema teleológico de progresión temporal. Las diversas formas de conocimiento desplegadas por la humanidad en el curso de la historia conducirían, paulatina-

mente, hacia una única forma legítima de conocer el mundo: la desplegada por la racionalidad científico-técnica de la modernidad europea.

Al establecer una relación genética entre el nacimiento de las ciencias humanas y el nacimiento del colonialismo moderno Said dejó en claro el vínculo ineludible entre conocimiento y poder señalado por autores como Michel Foucault. Frente a la idea dominante de que el científico puede trascender los condicionamientos sociales y políticos del mundo en el cual vive para captar la «verdad» inherente al objeto que estudia Said comentó lo siguiente:

> «Ahora me interesa señalar que el consenso general y liberal que sostiene que el conocimiento 'verdadero' es, fundamentalmente, no político (y que, a la inversa, el conocimiento abiertamente político no es verdadero), no hace más que ocultar las condiciones políticas oscuras y muy bien organizadas que rigen la producción de cualquier conocimiento... Por tanto, el orientalismo no es una simple disciplina o tema político que se refleja pasivamente en la cultura, en la erudición o en las instituciones, ni una larga y difusa colección de textos que tratan de Oriente; tampoco es la representación o manifestación de alguna vil conspiración 'occidental' e imperialista que pretende oprimir al mundo 'oriental'. Por el contrario, *es la distribución de una cierta conciencia geopolítica* en unos textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos; es la elaboración de una distinción geográfica básica (el mundo está formado por dos mitades diferentes, Oriente y Occidente) y, también, de una serie compleja de 'intereses' que no solo *crea* el propio orientalismo sino que también *mantiene* a través de sus descubrimientos eruditos, sus reconstrucciones filológicas, sus análisis psicológicos y sus descripciones

geográficas y sociológicas; es una cierta voluntad o intención de comprender –y, en algunos casos, de controlar, manipular o, incluso, incorporar– *lo que manifiestamente es un mundo diferente* (alternativo o nuevo)... De hecho, mi tesis consiste en que el orientalismo es –y no sólo representa– una dimensión considerable de la cultura política e intelectual moderna y, como tal, tiene menos que ver con oriente que con 'nuestro' mundo [moderno]» (Said 1990:31-32; cursivas añadidas).

Aquí tenemos ya *in nuce* la crítica del eurocentrismo que luego desarrollarán teóricos latinoamericanos como Dussel y Mignolo. En efecto, uno de los argumentos más interesantes de Said es que la Europa moderna se representa a sí misma sobre la creencia de que la división geopolítica del mundo (centros y periferias) es legítima porque se funda en una *división ontológica* entre las culturas. De un lado está la «cultura occidental» (*the West*), representada como la parte activa, creadora y donadora de conocimientos, cuya misión es *llevar* o «difundir» la modernidad por todo el mundo; del otro lado están todas las demás culturas (*the Rest*), representadas como elementos pasivos, receptores de conocimiento, cuya misión es «acoger» el progreso y la civilización que *vienen* desde Europa. Lo característico de «occidente» sería la racionalidad, el pensamiento abstracto, la disciplina, la creatividad y la ciencia; el resto de las culturas fue visto como pre-racional, empírico, espontáneo, imitativo y dominado por el mito y la superstición.

El gran mérito de Said fue haber visto que los discursos de las ciencias humanas que han construido la imagen triunfalista del «progreso histórico» se sostienen sobre una maquinaria geopolítica de saber/poder que ha declarado

como «ilegítima» la existencia *simultánea* de distintas «voces» culturales y formas de producir conocimientos. Con el nacimiento de las ciencias humanas en los siglos XVIII y XIX asistimos a la paulatina invisibilización de la simultaneidad epistémica del mundo. A la expropiación territorial y económica que hizo Europa de las colonias (colonialismo) corresponde, como señalaré más adelante, una *expropiación epistémica* (colonialidad) que condenó a los conocimientos producidos en ellas a ser tan sólo el «pasado» de la ciencia moderna.

Convulsiones teóricas del marxismo

Desde un comienzo la fuerte pretensión crítica y desconstructiva de las teorías poscoloniales fue vista con sospecha por algunos autores cercanos al marxismo. El elemento que generó estas sospechas fue la clara filiación teórica y metodológica de los autores poscoloniales con el modelo post-estructuralista de Foucault, Deleuze, Lyotard y Derrida. Las objeciones contra este tipo de teorización «post» se habían dejado sentir con fuerza en el ámbito del marxismo desde finales de los ochenta. El filósofo marxista Alex Callinicos (1992:85) señaló, por ejemplo, que el post-estructuralismo socava peligrosamente la fe básica en la racionalidad del mundo, lo cual deja sin piso cualquier intento político de transformación social. Si la realidad social no es otra cosa que una *construcción* (del lenguaje, de la ciencia, del poder o del deseo), como postulan los teóricos franceses, entonces ya no es posible distinguir entre un programa político totalitario y uno de oposición porque carecemos de criterios objetivos para hacerlo (Callinicos 1992:73, 81). Tampoco podríamos denunciar las desigualdades pro-

vocadas por el sistema capitalista ya que no sería posible oponer a ellas un modelo totalizante de «razón práctica». Pero lo que parece molestar más a Callinicos es que desde la visión post-estructuralista el marxismo queda reducido a ser uno más de los «grandes relatos» que legitimaron la ciencia moderna (Lyotard), un discurso que se mueve como pez en el agua en la «episteme del siglo XIX» (Foucault) o una narrativa «orientalista» que sirvió para legitimar el colonialismo británico en la India (Said).

Estos puntos se hallan en el centro de la crítica a las teorías poscoloniales realizadas por autores marxistas como Aijaz Ahmad, profesor del *Nehru Memorial Museum* en Nueva Dehli. En su lectura de *Orientalismo* Ahmad (1993:178) reprocha el «giro metodológico» que realiza Said desde Marx hacia Foucault. El problema radica en que al desarrollar su analítica del poder Foucault abandonó la perspectiva marxista de la economía política —con su énfasis en las clases sociales y en la lucha de clases— y desplazó el foco de interés hacia el ámbito (superestructural) de la producción de discursos. Este «giro metodológico», en opinión de Ahmad, tiene funestas consecuencias para el análisis del colonialismo realizado por Said. Desligados de las luchas sociales y económicas que le sirven de sustento los discursos quedan convertidos en una especie de seres metafísicos o *epistemes* que poseen vida propia, tal como criticó Marx a los jóvenes hegelianos en *La ideología alemana*. Por eso Said puede presentar al «orientalismo» como un conjunto de discursos que atraviesa por completo la historia de occidente, desde los griegos hasta la modernidad, pasando por Homero, Esquilo, Dante, Marx y Joseph Conrad (Ahmad 1993:167). Said, más que con Foucault, se encuentra en deuda con pensado-

res como Heidegger y Derrida y su concepto de un *logos transhistórico* que «constituye» el devenir mismo de la cultura occidental (Ahmad 1993:182); el colonialismo queda así despojado de sus referentes históricos concretos y subsumido en una *estructura ontológica* propia de occidente. Pareciera ser, afirma Ahmad (1993:181), que el orientalismo produce al colonialismo y no lo contrario ya que, de acuerdo a Said, éste *se fundamenta* en la división ontológica entre oriente y occidente.

Un segundo problema, estrechamente relacionado con el anterior, es el de las consecuencias políticas de *Orientalismo*. Ahmad, como Habermas, piensa que las teorías de Foucault y Derrida, que constituyen la fuente teórica y metodológica del libro, poseen un carácter abiertamente «reaccionario» debido a la crítica de la razón que en ellas se manifiesta. Pareciera, como ya señaló Callinicos, que no existe ninguna diferencia entre la realidad y su representación narrativa, que hubiésemos perdido cualquier posibilidad de acceder a «las cosas mismas» y que la razón se encontrara irremisiblemente atrapada en las máscaras del poder, el lenguaje y el deseo. Ahmad (1993:194) considera que si la realidad es tan solo un conjunto de «metáforas, metonimias y antropomorfismos», como afirmó Nietzsche, entonces quedaría eliminada la posibilidad de articular cualquier tipo de lucha por la transformación «real» del mundo. Esta forma de irracionalismo epistemológico explica por qué razón Said rehusó cualquier tipo de referencia a la realidad de las luchas sociales que ofrecen y ofrecieron resistencia al colonialismo en los países orientales:

> «Un aspecto notable de *Orientalismo* es que examina la historia de los textos occidentales sobre las [sociedades] no occidentales sin tomar en cuenta el modo cómo estos textos han sido recibidos, aceptados, modificados, retados, desechados o reproducidos por la intelectualidad de los países colonizados: no como una masa indiferenciada sino como agentes sociales concretos situados en conflictos, contradicciones y locaciones diferentes de clase, género, región, filiación religiosa, etc... Una de las mayores quejas [de Said] es que desde Esquilo en adelante Occidente ha representado a Oriente sin permitir que Oriente se represente a sí mismo... Pero lo que resulta extraordinario es que, con excepción de la propia voz de Said, las únicas voces que encontramos en el libro son, precisamente, aquellas del canon occidental que son acusadas de haber silenciado a Oriente. Quién está silenciando a quién, quién se está rehusando a permitir un encuentro entre la voz del así llamado 'orientalista' y las muchas voces suprimidas por el Orientalismo, son preguntas que encontramos muy difíciles de responder cuando leímos este libro» (Ahmad 1993:172-173).

Pero si no puede existir ninguna resistencia posible frente al poder del logocentrismo, si el poder colonial se encuentra inscrito en el seno mismo de la civilización occidental, si todo en ella no es otra cosa que «repetición y diferencia», si el Orientalismo es una «maquinaria infernal», entonces ¿cuál es el propósito de un libro como el de Said? Ahmad respondió esta pregunta elevando la típica sospecha marxista: el poscolonialismo de Said, Bhabha y Spivak —al igual que el post-estructuralismo de Foucault, Deleuze y Derrida— es una ideología que oculta intereses de clase en un mundo marcado por el triunfo del capitalismo

neoliberal. En este caso se trata de una nueva clase intelectual de inmigrantes que trabajan en universidades de elite de los Estados Unidos, principalmente en algunos departamentos de humanidades y ciencias sociales; son académicos asiáticos, africanos o latinoamericanos procedentes de la clase alta en sus países de origen que necesitan presentarse a sí mismos como «intelectuales poscoloniales» y demostrar un sofisticado manejo de las teorías francesas de vanguardia para poder ser aceptados en el competitivo medio académico del Primer Mundo. Para ello necesitan escribir libros que oculten su procedencia de clase y denuncien, simultáneamente, al colonialismo del «Imperio» en el cual están tocando a la puerta (Ahmad 1993:196). Los poscolonialistas, en opinión de Ahmad, son individuos que, por un lado, denuncian hipócritamente el sufrimiento de la opresión colonial de la cual se beneficiaron ellos mismos y sus familias y, por el otro, se perfilan como una nueva generación de profesionales inmigrantes que aprovechan esos beneficios para posicionarse ventajosamente en el mercado laboral del Primer Mundo[7]. Ningún otro libro pudo expresar mejor que *Orientalismo* los deseos de esta nueva clase de académicos, lo cual explicaría su éxito inmediato.

Pero la «sospecha marxista» de Ahmad no se detiene en este punto. En su opinión no resulta casual que en 1978, el año de lanzamiento de *Orientalismo*, llegaron a su fin las luchas revolucionarias del Tercer Mundo y que Inglaterra y los Estados Unidos empezaron a perfilarse como los únicos dueños del capital internacional. Ese año Reagan y Thatcher anunciaron al mundo la más reaccionaria de las ideologías políticas contemporáneas: el neoliberalismo. Ahmad parece estar convencido de que este nuevo demo-

nio fue «inventado» por los países anglosajones con el propósito de deshacerse de todos los marxistas; por eso establece un «vínculo ideológico» entre la hegemonía que empieza a adquirir la nueva teoría francesa en la academia norteamericana y el avance global de la derecha en todo el mundo (Ahmad 1993:192). Nada mejor para los intereses del neoliberalismo que promover un tipo de teorías donde la hibridez, el «border crossing» y los flujos de deseo se encuentran en el centro de atención; nada mejor para silenciar a los enemigos del sistema que la crítica radical a conceptos como «lucha de clases», «ideología», «modo de producción» y «conciencia de clase» realizada por Said, Foucault y toda la horda de «antihumanistas nietzscheanos» (Ahmad 1993:193). La prioridad número uno del sistema capitalista en la década de 1980, parece creer Ahmad, era «deshacerse de Marx» como referente teórico e intelectual capaz de movilizar a los sectores inconformes del Primer Mundo. Y nada mejor que las teorías poscoloniales para lograr este propósito!

Algunos aspectos de las críticas de Ahmad fueron retomados por otros teóricos marxistas en los Estados Unidos, como Arif Dirlik, profesor del Departamento de Historia en Duke University. Aunque las teorías poscoloniales han denunciado cómo el eurocentrismo permea gran parte de las representaciones metropolitanas sobre el «otro» y marca los paradigmas decimonónicos de las ciencias humanas Dirlik (1997:13) piensa que la crítica al eurocentrismo ya no es suficiente (si es que alguna vez lo fue) para elaborar una *teoría crítica del capitalismo*. En las condiciones actuales de globalización el modo de producción capitalista se ha desligado de sus «orígenes» europeos, de tal modo

que la narrativa del capitalismo ya no coincide con la narrativa de la historia de Europa (Dirlik 1997:71); tampoco es suficiente denunciar las exclusiones *locales* en términos de género, raza y producción de imaginarios. Sin una teoría que dé cuenta del modo como esas exclusiones operan en el contexto más amplio del capitalismo global la crítica poscolonialista podría estar contribuyendo a reforzar la ideología legitimadora del sistema (Dirlik 1997:10). Frente a esta falencia teórica y política «el marxismo aparece como un indispensable recurso teórico para entender las fuerzas que estructuran la condición posmoderna, la cual no debe ser divorciada de los cambios estructurales traídos por el capitalismo global» (Dirlik 1997:2). Nos encontramos, de nuevo, frente a una defensa apasionada del marxismo en contra de su principal «usurpador» contemporáneo, el posmodernismo, y su más reciente versión de moda entre los intelectuales tercermundistas del Primer Mundo: el poscolonialismo.

Pero el marxismo que defiende Dirlik no equivale, simplemente, a un llamado para «regresar a Marx» (*zurück zu Marx*), como planteó Callinicos. Dirlik (1997:28) reconoce que, obsesionado por los condicionamientos socio-económicos, el marxismo tradicional no pudo ver la importancia de los factores culturales para el desarrollo y consolidación de la hegemonía occidental en el mundo: «El poscolonialismo es la respuesta a una necesidad genuina: la necesidad de superar la crisis producida por la incapacidad de las viejas categorías [marxistas] para dar cuenta del mundo [contemporáneo]» (Dirlik 1997:73). Sin embargo, afirma que el poscolonialismo ha cometido el mismo error que dice criticar: la mistificación de la cultura. Su rechazo de los

«metarrelatos» universalistas que nombran la «totalidad» —entre ellos el marxismo— ha producido un efecto contrario: la totalidad innombrada (el capitalismo global) reingresa por la puerta de atrás y coloniza la epistemología de las teorías poscoloniales, convirtiéndolas en aquello frente a lo cual ellas mismas buscaban distanciarse. El minimalismo discursivo de las teorías poscoloniales desliga la cultura de sus condicionamientos materiales globales y la mistifica, ocultando sus vínculos con el modo de producción capitalista:

> «Los críticos han señalado que, a pesar de su insistencia en la historicidad y la diferencia, el poscolonialismo repite en su desarrollo las tendencias ahistoricistas y universalizantes del pensamiento colonial... El poscolonialismo termina, entonces, por imitar metodológicamente la epistemología colonial que busca repudiar. Las soluciones que ofrece –el individualismo metodológico, el aislamiento despolitizante de lo social frente a sus dominios materiales, una visión de las relaciones sociales que resulta ser en extremo voluntarista, el rechazo a cualquier tipo de política programática– no nos parecen radicales, subversivas y emancipadoras. Ellas son, por el contrario, conservadoras e implícitamente autoritarias» (Dirlik 1997:66).

El problema que señala Dirlik es, entonces, el mismo de Foucault: las teorías poscoloniales se han concentrado en la crítica del esencialismo epistémico de la modernidad a nivel microestructural, pero olvidando el análisis de las macroestructuras capitalistas que han hecho posible dicha esencialización. Este «olvido» también ha hecho que las teorías poscoloniales sean ciegas frente a sus propias condiciones globales de producción. Retomando la crítica de su colega Ahmad, Dirlik (1997:8) afirma que los intelectuales poscoloniales son un ejemplo fehaciente de la nueva

distribución del mercado laboral en tiempos de globalización. Las poblaciones del Tercer Mundo, presentes ahora en el Primero a la manera de diásporas inmigrantes, se han convertido en uno de los grupos más dinámicos de la economía en países como Inglaterra y los Estados Unidos. El trabajo de estas poblaciones se ha tornado crucial para el desarrollo de la industria de las comunicaciones, del sector de servicios y de la producción de bienes simbólicos (industria cultural), materializados en proyectos de investigación financiados por institutos y corporaciones de ayuda al desarrollo, publicaciones en grandes editoriales multinacionales, becas de estudio, programas académicos en universidades formadoras de elites, etc. En esta redistribución del trabajo material e intelectual a nivel global se inscribe la producción de las teorías poscoloniales y de los estudios culturales. Sus productos intelectuales, que exaltan la hibridez, la diferencia y el multiculturalismo, se venden muy bien en el mercado internacional de símbolos y favorecen, sin proponérselo, la libre circulación de capital en el marco de la globalización neoliberal[8]. Las teorías poscoloniales, lejos de constituirse en una teoría crítica del capitalismo, se han convertido en uno de sus mejores aliados.

Ecos y reflejos latinoamericanos

En el contexto latinoamericano las críticas a las teorías poscoloniales se han limitado a repetir, con mayor o menor variación, las objeciones anteriores. Esto pareciera ser un síntoma, entre otras cosas, del gran desconocimiento que reina en la academia latinoamericana de los temas abordados por estas teorías y de sus autores principales. *Orientalismo*, por ejemplo, fue publicado por una pequeña

editorial española en 1990 y sólo recientemente salió al mercado la segunda edición, de la cual difícilmente puede conseguirse una copia, incluso en las mejores bibliotecas. Hasta donde tengo noticia ninguno de los libros de Ranajid Guha, Dipesh Chakrabarty o Gayatri Spivak ha sido traducido al español y disponemos de pocas antologías de textos que permitan ganar una visión, siquiera panorámica, de estos debates[9]. Quizás por esto las pocas referencias que existen en nuestro medio a las teorías poscoloniales hacen eco de los debates académicos *en los Estados Unidos*.

Un ejemplo es la crítica de la pensadora chilena Nelly Richard, quien reprocha el gesto de hablar *sobre* el colonialismo en América Latina *desde* la academia norteamericana con el argumento de que los discursos allí producidos reflejan la nueva «lógica cultural» del capitalismo global:

> «El tema del latinoamericanismo repone en escena la tensión entre lo global y lo local, lo central y lo periférico, lo dominante y lo subordinado, lo colonizador y lo colonizado, esta vez articulado por la academia como máquina de producción y validación internacionales de la teoría poscolonial que, entre otras funciones, mediatiza el intercambio de mercancía cultural del capitalismo global en zonas periféricas... La jerarquía del Centro no sólo se basa en una máxima concentración de medios y recursos, ni en el monopolio de su distribución económica. La autoridad que ejerce el Centro como facultad simbólica procede de las investiduras de autoridad que lo habilitan para operar como 'función-centro'... La autoridad teórica de la función-centro reside en ese monopolio de poder de representación según el cual 'representar' es controlar los medios discursivos que subordinan el objeto de saber a una economía conceptual declarada superior... ¿Cuál es el es-

> cenario, entonces, en el que se debate hoy lo latinoamericano? Un escenario marcado por la insidiosa complejidad de esta nueva articulación poscolonial hecha de poderes intermediarios que transitan entre la centralidad descentrada de la metrópoli, por un lado, y la resignación cultural de la periferia, conflictivamente agenciada por la teoría metropolitana de la subalternidad» (Richard 1998:248-250).

La crítica chilena resiente que ya no sea posible articular una teoría latinoamericana que no pase por la trama conceptual del discurso académico norteamericano, lo cual, en su opinión, constituye una nueva subordinación cultural de la periferia, esta vez ejercida bajo la forma de la producción de imágenes *sobre* América Latina; es decir, en tanto *práctica* académica escenificada por la *teaching machine* de los Estados Unidos las teorías poscoloniales contradicen el contenido de su propio discurso pues juegan como una nueva forma de colonialismo intelectual. Según Richard la nueva hegemonía de la industria cultural norteamericana permite que los estudios culturales y las teorías poscoloniales sean globalizados y presentados como la nueva vanguardia teórica sobre «lo latinoamericano», pero lo que en realidad se escenifica es la dominación económica, política y militar de los Estados Unidos en el marco del Nuevo Orden Mundial. Como puede observarse la crítica de Richard hace eco de los argumentos de Dirlik, Callinicos y Ahmad, aunque no desde una perspectiva marxista[10].

También desde una perspectiva no marxista se mueve la crítica del antropólogo argentino Carlos Reynoso (2000) en su libro *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*.

El núcleo de la crítica de Reynoso no es tanto político sino epistemológico. En su opinión las teorías poscoloniales han depredado perezosamente los logros metodológicos de las disciplinas tradicionales y no han hecho absolutamente ninguna contribución al conocimiento del fenómeno del colonialismo. Por el contrario, los teóricos poscoloniales ocultan su ignorancia de la ciencia social mediante una sofisticada retórica que utilizan con propósitos políticos. Se trata, pues, de un grupo de farsantes (o «impostores intelectuales» como lo denunció Sokal) que se presenta como científicos sociales para abrirse paso en la academia del Primer Mundo. Para legitimar de algún su fachada científica, los teóricos poscoloniales se apropian de la jerga ininteligible del posestructuralismo francés y construyen una monstruosa colcha de retazos, desprovista de la más mínima rigurosidad metodológica. Es el caso de Gayatri Spivak y Homi Bhabha, curiosamente profesores de inglés en los Estados Unidos, quienes apelan a una compulsiva sintaxis para presentar al público sus «novedosas» teorías. Irremediablemente adictos a la oscura retórica de Lacan y Derrida los dos pensadores indios torturan a sus lectores con una «jerga marciana» que, además, se jacta de ser progresista y de situarse junto a los sectores subalternos. Para Reynoso resulta imposible encontrar en esta «jeringonza» ningún vestigio de rigor metodológico sino, tan sólo, «un arrebato de abstracciones inexpertas, casi ideográficas en vez de analíticas» (Reynoso 2000:119)[11].

A diferencia de Richard y Reynoso la crítica del sociólogo argentino Eduardo Grüner sí se articula desde una posición marxista. Para Grüner (2002:177), a diferencia de los autores ya considerados, los estudios culturales, en particular las teorías poscoloniales, «constituye[n] un muy inteligente

y útil conjunto de prácticas de lectura, fundamentalmente preocupadas por el análisis de las formas culturales que reflejan, mediatizan o, incluso, desafían a las múltiples relaciones de subordinación y dominación». Las teorías poscoloniales son capaces de jugar un papel fundamental para la reconstrucción de la *teoría crítica* que el marxismo tradicional ya no puede realizar; el marxismo continúa siendo «una matriz de pensamiento absolutamente vigente para examinar nuestra época» (Grüner 2002:35, 39) pero necesita con urgencia de la perspectiva cultural ofrecida por los nuevos campos emergentes. Con todo, las teorías poscoloniales adolecen de algunos problemas teóricos y metodológicos que es necesario corregir.

En primer lugar —este argumento fue formulado por Dirlik— las teorías poscoloniales se han concentrado en una crítica cultural de la *colonialidad*, descuidando el análisis de sus condicionamientos materiales, es decir, del *colonialismo*. Esto conduce al peligro de «culturizar» el colonialismo, haciendo de él un concepto abstracto y metafísico, y despolitizar la teoría poscolonial. Para corregir este defecto:

> «no sólo es necesario contar con una teoría general de la historia y una perspectiva particular desde donde elaborarla (como pueden ser la teoría y la perspectiva desde la plataforma del colonialismo y el colonialismo) sino, también, con herramientas para un análisis concreto de las etapas, períodos y movimientos de esa historia en función de sus coordenadas económicas, sociales y políticas, herramientas que provee la teoría – y el estudio histórico – del modo de producción capitalista como sistema constitutivamente mundial de dominación. La ausencia de este soporte más 'duro' en la teoría poscolonial resiente sus – por otra parte a menudo muy sutiles – análisis del

> discurso (post) colonial en la medida en que dicha ausencia, combinada con su remisión a la 'alta teoría' postestructuralista francesa, produce un inevitable deslizamiento hacia los excesos de abstracción 'fragmentarista' y, paradógicamente, deshistorizada de las filosofías 'post'» (Grüner 2002:176-177).

Esta «teoría general de la historia» que Grüner propone como «soporte más duro» de las teorías poscoloniales y que podría evitar su «deslizamiento hacia los excesos de la abstracción fragmentarista» no es otra que el *análisis del sistema-mundo* en su versión representada por Immanuel Wallerstein y, sobre todo, por Samir Amin (Grüner 2002:40, 184). El análisis del sistema-mundo debería constituir «algo así como la *base económica* de la *superestructura* 'cultural' representada por la teoría poscolonial» (Grüner 2002:199). En otras palabras, sólo en el horizonte de un *gran relato totalizador*, que tenga en cuenta las «coordenadas económicas, sociales y políticas» del sistema mundial capitalista desde una perspectiva histórica, es decir, que pueda analizar «las etapas, periodos y movimientos de esa historia», podrían las teorías poscoloniales cumplir con su propósito anunciado de ser una *teoría crítica de la cultura*. De un lado tendríamos, entonces, una teoría marxista de las estructuras socio-económicas desarrolladas por el capitalismo en un nivel planetario y del otro una teoría del modo como la colonialidad «sobredetermina» —para decirlo en palabras de Althusser— estas estructuras en un nivel local o regional (Grüner 2002:185). Marxismo y poscolonialismo se unirían, así, en una síntesis grandiosa para generar un diagnóstico totalizante del sistema capitalista que abarque tanto su lado «moderno» como su lado «colonial».

Resulta fácil ver de qué modo Grüner da un paso adelante con respecto a sus colegas marxistas del Primer Mundo; su mérito consiste en desligarse de la «gran sospecha» que veía en las teorías poscoloniales y en los estudios culturales tan sólo un «reflejo ideológico» del neoliberalismo contemporáneo. Frente a la visión apocalíptica —muy común, por lo demás, en ciertos sectores izquierdistas— del neoliberalismo como una especie de «monstruo» que controla la producción académica del Primer Mundo Grüner reacciona con serenidad. Afirma no estar de acuerdo con todas las críticas de Dirlik y Ahmad (Grüner 2002:180) por considerar que las teorías poscoloniales, independientemente de su adscripción en la academia metropolitana, llevan consigo todo el *potencial* de convertirse en un «gran relato crítico». Por otra parte, Grüner se da cuenta de la necesidad de corregir las tendencias microestructurales y, a veces, demasiado culturalistas del análisis poscolonial, vinculándolo con una teoría macroestructural que visualice la modernidad y la colonialidad como *dos facetas complementarias, pertenecientes a un mismo «sistema-mundo»*.

Sin embargo, el programa teórico tan agudamente anunciado por Grüner como si fuera una gran novedad tropieza con un obstáculo «impensado» por su autor y que me parece sintomático de lo que ocurre en nuestras academias periféricas: *se trata de un programa ya realizado por teóricos sociales latinoamericanos*. La ignorancia que manifiesta Grüner con respecto al trabajo de sus propios colegas latinoamericanos resulta tanto más sorprendente porque reconoce la importancia de «pensar desde América Latina». Sabe muy bien que «pensar desde América Latina no es un pensar desde la nada, como si ese pensamiento

empezara con nosotros», sino que «se trata de reapropiar críticamente todo lo que ha sido pensado desde siempre» (Grüner 2002:45). Pero lo curioso es que Grüner, en una típica actitud eurocéntrica, comienza por «reapropiar críticamente» las teorías poscoloniales *anglosajonas* sin preocuparse, siquiera, por examinar el trabajo de sus colegas de América Latina, algunos de ellos también argentinos como Walter Mignolo y Enrique Dussel[12].

La «des-trucción» del mito de la modernidad

Aunque la inserción sistemática de teóricos latinoamericanos en el debate internacional sobre el poscolonialismo se gestó primero en universidades de los Estados Unidos esto no significa que, por lo menos en este caso, la teorización poscolonial se haya realizado *desde* los Estados Unidos *para* América Latina, como sospechan Dirlik, Richard y Ahmad. Estos críticos ignoran que buena parte del arsenal que alimenta la teorización latinoamericana sobre lo poscolonial surgió en países como México, con las obras pioneras del historiador Edmundo O´Gorman y del sociólogo Pablo González Casanova, en Brasil con los trabajos del antropólogo Darcy Ribeiro y en Argentina con la filosofía de la liberación desarrollada por Enrique Dussel en la década de 1970. No fueron influencias teóricas como las de Foucault, Deleuze y Derrida las que animaron algunas de estas obras sino los desarrollos propios de las ciencias sociales en América Latina, en particular de la teoría de la dependencia. Los críticos ignoran, además, que varios de los animadores actuales de este debate no son académicos que funcionan para la *teaching machine* estadounidense

sino profesores(as) y activistas que viven y trabajan en América Latina.

Reconstruiré el debate latinoamericano empezando por la crítica de la filosofía de la liberación al eurocentrismo, para luego avanzar hacia el modo como es retomada por autores como Walter Mignolo y Aníbal Quijano; el propósito es mostrar que no sólo cumplen el programa anunciado por Grüner y se desmarcan de las críticas «marxistas» mencionadas sino que retoman y corrigen algunos de los argumentos centrales planteados por Said, avanzando hacia una *teoría de la modernidad/colonialidad* y del papel jugado en ella por las ciencias humanas.

La crítica al eurocentrismo, elemento central de las teorías poscoloniales, fue también uno de los pilares de la filosofía de la liberación desarrollada por Enrique Dussel. Desde la década de 1970 Dussel se propuso demostrar que la filosofía moderna del sujeto se concretiza en una praxis conquistadora. Partiendo de la crítica de Heidegger a la metafísica occidental Dussel afirmó que el pensamiento europeo moderno, incluyendo el de Marx, desconoció que el pensamiento está vitalmente ligado con la cotidianeidad humana (el «mundo de la vida») y que las relaciones entre las personas no pueden ser vistas como relaciones entre un sujeto racional y un objeto de conocimiento (Dussel 1995:92, 107). La relación sujeto-objeto creada por el pensamiento moderno explica, según Dussel, la «totalización» de Europa porque bloquea de entrada la posibilidad de un *intercambio de conocimientos y de formas de producir conocimientos* entre diferentes culturas. Entre el «sujeto» que conoce y el «objeto» conocido sólo puede existir una relación de

exterioridad y de asimetría. Por ello la «ontología de la totalidad», característica central de la civilización europea, ha mirado todo lo que no pertenece a ella (la «exterioridad») como «carencia de ser» y «barbarie», es decir, como naturaleza en bruto que necesita ser «civilizada». De este modo la eliminación de la alteridad —incluyendo la *alteridad epistémica*— fue la «lógica totalizadora» que comenzó a imponerse sobre las poblaciones indígenas y africanas a partir del siglo XVI, tanto por los conquistadores españoles como por sus descendientes criollos (Dussel 1995:200-204).

La primera gran tarea de un pensamiento crítico, liberador y poscolonial es la «destrucción» –en sentido heideggeriano– de la ontología que ha hecho posible la dominación colonial europea sobre el mundo. Sólo «desde las ruinas de la totalidad ha de surgir la posibilidad de la filosofía latinoamericana» (Dussel 1995:111). A finales de la década de 1970 el filósofo argentino formuló su proyecto con las siguientes palabras:

> «Es necesario, primero, destruir una máquina para construir una nueva y la filosofía latinoamericana, por mucho tiempo todavía, tiene que ser destrucción del muro para que por la brecha pueda pasar un proceso histórico... Para descubrir nuevas categorías con las cuales nos sea posible pensarnos a nosotros mismos hay que comenzar por hablar como los europeos y, desde ellos, probar sus limitaciones, destruir el pensamiento europeo para dar lugar a lo nuevo. Por lo tanto, durante mucho tiempo tendremos que hablar con Europa y conocer muy a fondo lo que ellos piensan porque, de lo contrario, pasamos por su lado sin lograr quebrantar el muro» (Dussel 1995:138-139).

En tiempos más recientes Dussel ha reformulado su proyecto teórico de manera creativa. El «muro» que es necesario demoler (y que se extendería desde los griegos hasta el presente) ya no es concebido en términos de una «totalidad ontológica», al estilo de Heidegger, sino como un «paradigma» que tiene nombre concreto: el mito eurocéntrico de la modernidad. Este mito, en opinión de Dussel, surgió con el descubrimiento de América y ha dominado desde entonces, asumiendo diferentes formas, nuestro entendimiento teórico y práctico de lo que *significa* la modernidad. El paralelo con el desarrollo del pensamiento de Said resulta, en este punto, interesante. Al igual que el teórico palestino el primer Dussel intentó explicar el colonialismo moderno a partir de una «estructura de pensamiento» que tuvo sus orígenes en Grecia y se extendió, sin fisuras, por la historia de occidente; pero luego el Dussel de los años noventa dejó de lado esta impronta metahistórica —que los críticos marxistas reprochaban, con razón, a Said— para trabajar en un *análisis histórico del colonialismo* moderno desde una perspectiva ética y epistemológica.

La nueva tesis de Dussel (1999:147) es que a partir del siglo XVIII la modernidad desarrolló una visión de sí misma, un mito sobre sus propios orígenes, que posee una impronta claramente eurocéntrica. De acuerdo con este mito la modernidad sería un fenómeno *exclusivamente europeo* originado durante la Edad Media y que luego, a partir de experiencias *intraeuropeas* como el renacimiento italiano, la reforma protestante, la ilustración y la revolución francesa, se habría *difundido,* inevitablemente, por todo el mundo. Europa posee *cualidades internas únicas* que le permitieron desarrollar la racionalidad científico-técnica, lo

cual explica la superioridad de su cultura sobre todas las demás. De este modo el mito eurocéntrico de la modernidad sería la pretensión que identifica la particularidad europea con la universalidad sin más. Por eso el mito de la modernidad implica lo que Dussel llama la «falacia desarrollista», según la cual todos los pueblos de la tierra deberán seguir las «etapas de desarrollo» marcadas por Europa con el fin de obtener su emancipación social, política, moral y tecnológica. La civilización europea es el «telos» de la historia mundial (Dussel 1992:21-34).

Frente a este modelo hegemónico de interpretación Dussel propone uno alternativo que él denomina «paradigma planetario»: la modernidad no es otra cosa que la cultura del «centro» del sistema-mundo y surgió como resultado de la *administración de esa centralidad* por parte de diferentes países europeos entre los siglos XVI y XIX. La modernidad no es un fenómeno europeo sino mundial que posee una fecha exacta de nacimiento: 12 de octubre de 1492. En palabras de Dussel:

> «La modernidad no es un fenómeno que pueda predicarse de Europa considerada como un sistema *independiente*, sino de una Europa concebida como centro. Esta sencilla hipótesis transforma por completo el concepto de modernidad, su origen, desarrollo y crisis contemporánea y, por consiguiente, también el contenido de la modernidad tardía o posmodernidad. De manera adicional quisiera presentar una tesis que califica la anterior: la centralidad de Europa en el sistema-mundo no es fruto de una superioridad interna acumulada durante el medioevo europeo sobre y en contra de las otras culturas. Se trata, en cambio, de un efecto fundamental del simple hecho del descubri-

> miento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia. Este simple hecho dará a Europa la *ventaja comparativa* determinante sobre el mundo otomano-islámico, India y China. La modernidad es el resultado de estos eventos, no su causa. Por consiguiente, es la *administración* de la centralidad del sistema-mundo lo que permitirá a Europa transformarse en algo así como la «conciencia reflexiva» (la filosofía moderna) de la historia mundial... Aún el capitalismo es el resultado y no la causa de esta conjunción entre la planetarización europea y la centralización del sistema mundial» (Dussel 1999:148-149).

Este paradigma alternativo desafía la visión dominante, según la cual la conquista de América no fue un elemento constitutivo de la modernidad porque se asentó en fenómenos puramente intraeuropeos como la reforma protestante, el surgimiento de la nueva ciencia y la revolución francesa. España y sus colonias de ultramar habrían quedado *por fuera de la modernidad* porque ninguno de estos fenómenos tuvo lugar allí. En cambio, siguiendo a Wallerstein, Dussel muestra que la modernidad europea se edificó sobre una materialidad específica creada desde el siglo XVI con la expansión territorial española; esto generó la apertura de nuevos mercados, la incorporación de fuentes inéditas de materia prima y de fuerza de trabajo que permitió lo que Marx denominó «acumulación originaria de capital». El sistema-mundo moderno empezó con la *constitución simultánea* de España como «centro» frente a su «periferia» colonial hispanoamericana. La modernidad y el colonialismo fueron, entonces, fenómenos *mutuamente dependientes*. No hay modernidad sin colonialismo y no hay colonialismo sin modernidad porque Europa sólo se hace «centro»

del sistema-mundo cuando constituyó a sus colonias de ultramar como «periferias».

Hasta aquí Dussel pareciera seguir de cerca los planteamientos del análisis del sistema-mundo desarrollados por Wallerstein, cumpliendo, de este modo, las expectativas levantadas por su compatriota Eduardo Grüner. Sin embargo, un análisis más detallado muestra que Dussel no está simplemente «inscribiendo» su crítica al colonialismo en los parámetros de la teoría wallersteiniana del sistema-mundo; más bien, el pensador argentino está «leyendo» a Wallerstein desde la filosofía de la liberación, lo cual tendrá importantes consecuencias para el debate latinoamericano sobre la colonialidad. Quizás el «desvío» más importante de Dussel frente a Wallerstein es la tesis de que la incorporación de América como primera periferia del sistema-mundo moderno no sólo representó la posibilidad de una «acumulación originaria» en los países del centro sino que también generó las primeras manifestaciones culturales de orden propiamente mundial, lo que Wallerstein denominó una «geocultura». Esto significa que la primera «cultura» de la modernidad-mundo, entendida como un sistema de símbolos de orden ritual, cognitivo, jurídico, político y axiológico pertenecientes al sistema mundial en expansión, *tuvo su centro en España*[13]. El mundo hispanoamericano de los siglos XVI al XVIII no sólo «aportó» al sistema-mundo mano de obra y materias primas, como pensó Wallerstein, sino, también, los fundamentos epistemológicos, morales y políticos de la modernidad cultural.

Dussel (1997:156) identificó dos modernidades: la primera se habría consolidado durante los siglos XVI y XVII y co-

rrespondió al *ethos* cristiano, humanista y renacentista que floreció en Italia, Portugal, España y en sus colonias americanas. Esta modernidad fue administrada globalmente por la primera potencia hegemónica del sistema-mundo (España) y no sólo generó una *primera teoría crítica de la modernidad*[14] sino, también, una *primera forma de subjetividad moderno-colonial*. Dussel conceptualiza esta subjetividad en términos filosóficos (tomados del pensamiento de Levinas) y la describe como un «yo conquistador», guerrero y aristocrático, que entabla frente al «otro» (el indio, el negro, el mestizo americano) una relación excluyente de dominio[15]. El *ego conquiro* de la primera modernidad constituyó la *proto-historia del ego cogito* desplegado por la segunda modernidad (Dussel 1992:67); esta última, que se auto-representó ideológicamente como la *única* modernidad, comenzó apenas a finales del siglo XVII con el colapso geopolítico de España y el surgimiento de nuevas potencias hegemónicas (Holanda, Inglaterra, Francia). La administración de la centralidad del sistema-mundo se realizó ahora desde otros lugares y respondió a los imperativos de eficacia, biopolítica y racionalización descritos admirablemente por Max Weber y Michel Foucault. La subjetividad que allí se formó correspondió al surgimiento de la burguesía y a la formación de un modo de producción capitalista (Dussel 1997:158).

El discurso de la limpieza de sangre

La filosofía de la liberación de Dussel entabla un diálogo crítico con el análisis del sistema-mundo de Wallerstein, buscando integrar la crítica al colonialismo dentro de una perspectiva globalizante. El punto central de divergencia

que señalé entre uno y otro proyecto, a saber, el planteamiento por parte de Dussel del surgimiento de una *geocultura moderna* de corte hispánico *antes* de la revolución francesa, no es algo sobre lo cual haya meditado suficientemente la filosofía de la liberación. El pensador argentino Walter Mignolo fue quien desarrolló una crítica explícita a las tesis de Wallerstein desde una perspectiva poscolonial y, al mismo tiempo, asumió creativamente las reflexiones de Dussel en torno al surgimiento de una subjetividad ya propiamente moderna —aunque no burguesa— en el mundo hispánico.

Mignolo reconoce la importancia del monumental libro *The modern world-system* para el desplazamiento epistemológico que se produjo en la teoría social durante la década de 1970. Vinculando los aportes de la teoría de la dependencia con los trabajos de Braudel sobre el Mediterráneo Wallerstein consiguió analizar la centralidad del circuito del Atlántico para la formación del sistema-mundo moderno en el siglo XVI (Mignolo 2000:11); con ello el Mediterráneo dejó de ser el eje de la historia mundial, como había planteado Hegel[16], y Europa comenzó a ser «provincializada» en el seno de la teoría social. Lo importante ahora no es el estudio de Europa como tal sino del «sistema-mundo» con toda su variedad estructural (centros, periferias y semiperiferias). Sin embargo, el proyecto de Wallerstein todavía concibió las periferias en términos de unidades geohistóricas y geoeconómicas, *pero no geoculturales* (Mignolo 2000:12). Aunque Wallerstein acertó en señalar que el sistema-mundo moderno comenzó alrededor de 1500 su perspectiva fue todavía eurocéntrica. La primera geocultura de este sistema —el liberalismo— se formó apenas en el siglo XVIII a raíz de la mundialización de

la revolución francesa. De este modo Wallerstein continuó prisionero del imaginario construido por los intelectuales europeos de la ilustración, según el cual la *segunda* modernidad (siglos XVIII y XIX) es *la* modernidad por excelencia (Mignolo 2000:56-57); así, la geocultura de la *primera* modernidad permanece invisible desde su perspectiva.

En su libro *Local histories/global designs* Mignolo afirmó que la conquista de América significó no solo la creación de una nueva «economía-mundo» (con la apertura del circuito comercial que unía el Mediterráneo con el Atlántico) sino, también, la formación del primer gran «discurso» (en términos de Said y Foucault) del mundo moderno. En polémica con Wallerstein, Mignolo argumentó que los discursos universalistas que legitimaron la expansión mundial del capital no surgieron durante los siglos XVIII y XIX sobre la base de la revolución burguesa en Europa sino que aparecieron ya desde mucho antes, en el «largo siglo XVI» y coincidiendo con la formación del «sistema mundo moderno/colonial» (Mignolo 2000:23). El primer discurso universalista de los tiempos modernos no se vinculó con la mentalidad burguesa liberal sino, paradójicamente, con la mentalidad aristocrática cristiana; se trata, según Mignolo, del *discurso de la limpieza de sangre*. Este discurso operó en el siglo XVI como el primer esquema de clasificación de la población mundial. Aunque no surgió en el siglo XVI sino que se gestó, lentamente, durante la Edad Media cristiana el discurso de la pureza de sangre se tornó hegemónico gracias a la expansión comercial de España hacia el Atlántico y el comienzo de la colonización europea. Una matriz clasificatoria perteneciente a una *historia local* (la cultura cristiana medieval europea) se convirtió, en virtud

de la hegemonía mundial adquirida por España durante los siglos XVI y XVII, en un *diseño global* que sirvió para clasificar a las poblaciones de acuerdo a su posición en la división internacional del trabajo.

En tanto que esquema cognitivo de clasificación poblacional el discurso de la pureza de sangre no fue producto del siglo XVI; echó raíces en la división tripartita del mundo sugerida por Herodoto y aceptada por algunos de los más importantes pensadores de la antigüedad: Eratóstenes, Hiparco, Polibio, Estrabón, Plinio, Marino y Tolomeo. El mundo era visto como una gran isla (el *orbis terrarum*) dividida en tres grandes regiones: Europa, Asia y Africa[17]. Aunque algunos suponían que en las antípodas, al sur del *orbis terrarum*, podían existir otras islas quizás habitadas por una especie distinta de «hombres» el interés de los historiadores y geógrafos antiguos se centró en el mundo por ellos conocido y en el *tipo de población* que albergaban sus tres regiones principales. La división territorial del mundo se convirtió en una división poblacional de índole jerárquica y cualitativa. En esa jerarquía Europa ocupó el lugar más eminente, ya que sus habitantes eran considerados más civilizados y cultos que los de Asia y Africa, tenidos por griegos y romanos como «bárbaros» (O`Gorman 1991:147).

Los intelectuales cristianos de la Edad Media se apropiaron de este esquema de clasificación poblacional, introduciéndole algunas modificaciones. Así, por ejemplo, el dogma cristiano de la unidad fundamental de la especie humana (todos los hombres descienden de Adán) obligó a San Agustín a reconocer que si llegasen a existir otras islas diferentes al *orbis terratum* sus habitantes, en caso de

haberlos, no podrían ser catalogados como «hombres» porque los potenciales habitantes de la «Ciudad de Dios» solo podían hallarse en Europa, Asia o Africa (O´Gorman 1991:148). Asimismo, el cristianismo reinterpretó la antigua división jerárquica del mundo. Por razones ahora teológicas Europa siguió ocupando un lugar de privilegio por encima de Africa y Asia[18]. Las tres regiones geográficas eran vistas como el lugar donde se asentaron los tres hijos de Noé después del diluvio y, por tanto, como habitadas por tres *tipos* completamente distintos de gente. Los hijos de Sem poblaron Asia, los de Cam poblaron Africa y los de Jafet poblaron Europa. Las tres partes del mundo conocido fueron ordenadas jerárquicamente según un criterio de *diferenciación étnica*: los asiáticos y los africanos, descendientes de los hijos que, según el relato bíblico, cayeron en desgracia frente a su padre, eran tenidos como racial y culturalmente *inferiores* a los europeos, descendientes directos de Jafet, el hijo amado de Noé.

Mignolo (1995:230) señaló que el cristianismo resignificó el antiguo esquema de división poblacional, haciéndolo funcionar como una *taxonomía étnica y religiosa* de la población[19] cuya dimensión práctica empezó a mostrarse apenas en el siglo XVI. Los viajes de Colón habían puesto en evidencia que las nuevas tierras americanas eran una entidad geográfica distinta del *orbis terrarum*, lo cual suscitó de inmediato un debate a gran escala en torno a la naturaleza de sus habitantes y de su territorio. Si sólo la «isla de la tierra» (la porción del globo que comprendía a Europa, Asia y Africa) había sido asignada al hombre por Dios para que viviera en ella después de la expulsión del paraíso, ¿qué estatuto jurídico poseían, entonces, los nuevos territorios

descubiertos?; ¿eran, acaso, tierras que caían bajo la soberanía universal del Papa y podían, por tanto, ser *legítimamente ocupadas* por un rey cristiano? Si sólo los hijos de Noé podían acreditar ser descendientes directos de Adán, el padre de la humanidad, ¿qué estatuto antropológico poseían los habitantes de los nuevos territorios?; ¿eran seres carentes de alma racional que podían, por tanto, ser *legítimamente esclavizados* por los europeos?. Siguiendo a O´Gorman, Mignolo afirmó que los nuevos territorios y su población no fueron vistos, finalmente, como ontológicamente distintos a Europa sino como *su prolongación natural*:

> «Durante el siglo XVI, cuando 'América' empezó a ser conceptualizada como tal, no por la corona española sino por intelectuales del norte (Italia, Francia), estaba implícito que América no era ni la tierra de Sem (el oriente), ni la tierra de Cam (Africa), sino *la prolongación de la tierra de Jafet*. No había otra razón que la distribución geopolítica del planeta implementada por el mapa cristiano T/O para percibir el mundo como dividido en cuatro continentes; y no había ningún otro lugar en el mapa cristiano T/O para 'América' que su inclusión en los dominios de Jafet, esto es, en el Occidente. El occidentalismo es, entonces, el más antiguo imaginario geopolítico del sistema-mundo moderno/colonial» (Mignolo 2000:59; cursivas añadidas).

El argumento de Mignolo es que la creencia en la superioridad *étnica* de Europa sobre las poblaciones colonizadas estaba emplazada sobre el esquema cognitivo de la división tripartita de la población mundial y sobre el imaginario del *Orbis universalis chriustianus.* La visión de los territorios americanos como una «prolongación de la tierra de Jafet»

hizo que la explotación de sus recursos naturales y el sometimiento militar de sus poblaciones fuera tenida como «justa y legítima» porque solamente de Europa podía venir la luz del conocimiento verdadero sobre Dios. La evangelización fue, entonces, el imperativo estatal que determinó por qué razón únicamente los «cristianos viejos», es decir, las personas que no se encontraban *mezcladas* con judíos, moros y africanos (pueblos descendientes de Cam o de Sem), podían viajar y establecerse legítimamente en territorio americano. El «Nuevo Mundo» se convirtió en el escenario natural para la prolongación del *hombre blanco europeo* y su cultura cristiana. El discurso de pureza de sangre es, de acuerdo con la interpretación de Mignolo, el primer imaginario geocultural del sistema-mundo que se incorporó en el *habitus* de la población inmigrante europea, legitimando la división étnica del trabajo y la transferencia de personas, capital y materias primas *a nivel planetario*.

La lectura de Mignolo posee continuidades y diferencias con la teoría poscolonial de Said. Al igual que Said, y en contra de Marx, Mignolo sabe que sin la construcción de un discurso que pueda incorporarse al *habitus* de dominadores y dominados el colonialismo europeo hubiera resultado imposible. Pero, a diferencia de Said, Mignolo no identificó este discurso con el «orientalismo» sino con el «occidentalismo», enfatizando la necesidad de inscribir las teorías poscoloniales en el interior de legados coloniales específicos (en este caso, el legado colonial hispánico)[20]. Con su planteamiento del orientalismo como el discurso colonial *por excelencia* Said pareció no darse cuenta que los discursos sobre el «otro» generados por Francia y el Imperio británico correspondieron a la *segunda* moderni-

dad. Said no sólo desconoció la hegemonía geocultural y geopolítica de España durante los siglos XVI y XVII sino que terminó legitimando el imaginario dieciochesco (y eurocéntrico) de la modernidad ilustrada denunciado por Dussel. Mignolo señaló al respecto:

> «No tengo intención de ignorar el tremendo impacto y la transformación interpretativa hecha posible por el libro de Said. Tampoco intento unirme a Aijaz Ahmad en su devastadora crítica a Said únicamente porque el libro no dice exactamente lo que yo quisiera. Sin embargo, no tengo intención de reproducir aquí el gran silencio que el libro de Said refuerza: sin el occidentalismo no hay orientalismo, ya que 'las colonias más grandes, ricas y antiguas' de Europa no fueron las orientales sino las occidentales: las Indias Occidentales y Norteamérica. 'Orientalismo' es el imaginario cultural del sistema-mundo durante la *segunda modernidad*, cuando la imagen del 'corazón de Europa' (Inglaterra, Francia, Alemania) reemplaza la imagen de la 'Europa cristiana' de los siglos 15 hasta mediados del XVII (Italia, España, Portugal)... Es cierto, como Said afirma, que el Oriente se convirtió en una de las imágenes europeas más recurrentes sobre el otro después del siglo XVIII. Sin embargo, el Occidente no fue nunca el otro de Europa sino una diferencia específica al interior de su mismidad: las Indias Occidentales (como puede verse en el nombre mismo) y luego Norteamérica (en Buffon, Hegel, etc.) eran *el extremo occidente*, no su alteridad. América, a diferencia de Asia y Africa, fue incluida [en el mapa] como parte de la extensión europea y no como su diferencia. Esta es la razón por la cual, una vez más, sin occidentalismo no hay orientalismo» (Mignolo 2000:57; cursivas añadidas).

Con todo, y a pesar de sus diferencias, si en algo se identifican los proyectos teóricos de Mignolo y Said es en la importancia

que otorgan al ámbito de la *colonialidad* para explicar el fenómeno del colonialismo. Tanto el orientalismo de Said como el occidentalismo de Mignolo son vistos como imaginarios culturales, como discursos que no sólo se objetivan en «aparatos» disciplinarios (leyes, instituciones, burocracias coloniales) sino que se tradujeron en *formas concretas de subjetividad*. El orientalismo y el occidentalismo no son simplemente «ideologías» (en el sentido restringido de Marx) sino *modos de vida*, estructuras de pensamiento y acción incorporadas al *habitus* de los actores sociales. La categoría «colonialidad» hace referencia a ese ámbito simbólico y cognitivo donde se configura la *identidad étnica* de los actores.

Mignolo logró traducir a un lenguaje de las ciencias sociales aquello que en Dussel aparece todavía como abstracción filosófica. La subjetividad de la *modernidad primera* está relacionada con el discurso de la limpieza de sangre, es decir, con el *imaginario cultural de la blancura*. La identidad fundada en la distinción étnica frente al otro caracterizó la primera geocultura del sistema-mundo moderno/colonial; esta distinción no sólo planteó la superioridad étnica de unos hombres sobre otros sino, también, *la superioridad de unos formas de conocimiento sobre otras*. Para precisar este problema me referiré a la categoría «colonialidad del poder».

La colonialidad del poder

Esta es la categoría «clave» del debate latinoamericano sobre modernidad/colonialidad. La centralidad de esta categoría radica en que permite avanzar hacia una *analítica del poder* en las sociedades modernas que se desmarca de los parámetros señalados por la obra de Michel Foucault,

por lo menos en tres sentidos: primero, porque hace referencia a una estructura de *control de la subjetividad* que se consolidó desde el siglo XVI y no apenas en el XVIII (la «época clásica»); segundo, y como consecuencia de lo anterior, porque coloca en el centro del análisis la dimensión *racial* de la biopolítica y no solamente la exclusión de ámbitos como la locura y la sexualidad; y tercero, porque proyecta este conflicto a una *dimensión epistémica*, mostrando que el dominio que garantiza la reproducción incesante del capital en las sociedades modernas pasa, necesariamente, por la *occidentalización del imaginario*.

La «colonialidad del poder» hace referencia, inicialmente, a una estructura específica de dominación a través de la cual fueron sometidas las poblaciones nativas de América a partir de 1492. Aníbal Quijano, quien utilizó por primera vez la categoría, afirmó que los colonizadores españoles entablaron con los colonizados amerindios una relación de poder fundada en la *superioridad étnica y epistémica* de los primeros sobre los segundos. No se trataba tan sólo de someter militarmente a los indígenas y destruirlos por la fuerza sino de *transformar su alma*, de lograr que cambiaran radicalmente sus formas tradicionales de conocer el mundo y de conocerse a sí mimos, adoptando como propio el universo cognitivo del colonizador. Quijano describió la colonialidad del poder en los siguientes términos:

> «Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario... La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recur-

sos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual... Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones» (Quijano 1992:438).

La *primera* característica de la colonialidad de poder, la más general de todas, es la dominación por medios no exclusivamente coercitivos. No se trató sólo de reprimir físicamente a los dominados sino de conseguir que *naturalizaran* el imaginario cultural europeo como forma única de relacionamiento con la naturaleza, con el mundo social y con la propia subjetividad. Este proyecto *sui generis* quiso cambiar radicalmente las estructuras cognitivas, afectivas y volitivas del dominado, es decir, convertirlo en un «nuevo hombre», hecho a imagen y semejanza del hombre occidental. Este aspecto se relaciona con lo señalado por Mignolo en el sentido de que América fue vista como la prolongación natural de Europa. Para lograr este objetivo civilizador el Estado español creó la encomienda, cuya función fue integrar al indio a los patrones culturales de la etnia dominante. El papel del encomendero era velar, diligentemente, por la «conversión integral» del indio mediante la evangelización sistemática y el duro trabajo corporal. Ambos instrumentos, la evangelización y el trabajo, se dirigían hacia la *transformación de la intimidad*, buscando que el indio pudiera salir de su condición de «menor de edad» y acceder, finalmente, a los modos de pensamiento y acción propios de la vida civilizada.

La colonialidad del poder hace referencia a la manera como la dominación española intentó eliminar las «muchas formas

de conocer» propias de las poblaciones nativas y *sustituirlas por otras nuevas* que sirvieran los propósitos civilizadores del régimen colonial; apunta, entonces, hacia la *violencia epistémica* ejercida por la modernidad primera sobre otras formas de producir conocimientos, imágenes, símbolos y modos de significación. Sin embargo, la categoría tiene otro significado complementario. Aunque estas otras formas de conocimiento no fueron eliminadas por completo sino, a lo sumo, despojadas de su legitimidad epistémica el imaginario colonial europeo ejerció una continua *fascinación sobre los deseos, las aspiraciones y la voluntad* de los subalternos. Quijano formuló de este modo la *segunda* característica de la colonialidad del poder:

> «La cultura europea se convirtió en una *seducción*; daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión el instrumento principal de todo poder es la seducción. *La europeización cultural se convirtió en una aspiración*. Era un modo de participar en el poder colonial» (Quijano 1992:439; cursivas añadidas).

Uniendo las tesis de Quijano con las de Mignolo puedo decir que el *imaginario de la blancura* producido por el discurso de la pureza de sangre fue una aspiración internalizada por todos los sectores sociales de la sociedad colonial y fungió como el eje alrededor del cual se construyó (conflictivamente) la subjetividad de los actores sociales. Ser «blancos» no tenía que ver tanto con el *color de la piel* como con la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y (esto es muy importante) *formas de producir y transmitir conocimientos* (cf. Castro-Gómez 2005).

En analogía con Foucault, Aníbal Quijano señaló que la colonialidad del poder no solo reprime sino que también produce; esto quiere decir que no sólo hace referencia a la *exclusión* y/o subalternización de formas no europeas de subjetividad sino, también, a la *producción* de nuevas formas que las sustituyeron. Ya me referí al imaginario de blancura como *tipo hegemónico de subjetividad* incorporado al *habitus* de la población en la periferia del sistema-mundo; ahora es necesario señalar el *tipo hegemónico de conocimiento* que quiso reemplazar a los conocimientos múltiples de las poblaciones sometidas por el dominio europeo. Mencionaré, entonces, una *tercera* característica de la colonialidad del poder que se asocia, por lo general y de manera errónea, con la modernidad segunda: la generación de conocimientos que elevaron una pretensión de objetividad, cientificidad y universalidad.

En *The darker side of the Renaissance* Mignolo llamó la atención sobre la construcción de un imaginario científico por parte de la cartografía europea del siglo XVI. De acuerdo con Mignolo la clave para entender el surgimiento de la epistemología científica moderna es la separación que los geógrafos europeos realizaron entre el *centro étnico* y el *centro geométrico* de observación. En casi todos los mapas conocidos hasta el siglo XVI el centro étnico y el centro geométrico coincidían. Así, por ejemplo, los cartógrafos chinos generaron una representación del espacio en la cual el centro estaba ocupado por el palacio real del emperador y alrededor de él se ordenaban sus dominios imperiales. Igual ocurría con los mapas cristianos de la Edad Media, en los cuales el mundo aparecía dispuesto circularmente en torno a Jerusalén (Mignolo 1995:229), y en los mapas

árabes del siglo XIII, donde el mundo islámico aparecía como el centro de la tierra. En todos estos casos el «centro era móvil» porque el observador no se preocupaba por ocultar su lugar de observación, dejándolo fuera de la representación. Para el observador era claro que el centro geométrico del mapa coincidía con el centro étnico y religioso desde el cual observaba (cultura china, judía, árabe, cristiana, azteca, etc.) (Mignolo 1995:220-236).

Pero con la conquista de América y la necesidad de representar con precisión los nuevos territorios bajo el imperativo de su control y delimitación empezó a ocurrir algo diferente. La cartografía incorporó la *matematización de la perspectiva* que, en ese momento, revolucionaba la práctica pictórica en países como Italia. La perspectiva supuso la adopción de un *punto de vista fijo y único*, es decir, la adopción de una *mirada soberana* que se encuentra *fuera de la representación*. En otras palabras, la perspectiva es un instrumento a través del cual se ve pero que, a su vez, no puede ser visto; la perspectiva, en suma, otorga la posibilidad de *tener un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista*. Esto hecho revolucionó por completo la práctica de la cartografía. Al tornarse invisible el lugar de observación el centro geométrico ya no coincidió más con el centro étnico. Los cartógrafos y navegantes europeos, dotados ahora de instrumentos precisos de medición, empezaron a *creer* que una representación hecha desde el centro étnico era *precientífica*, pues estaba vinculada a una particularidad cultural específica. La representación verdaderamente científica y «objetiva» era aquella que podía abstraerse de su lugar de observación y generar una «mirada universal» sobre el espacio.

Todo esto significa que, además de hacer referencia a un tipo hegemónico de subjetividad (el imaginario de la blancura), la colonialidad del poder también hace referencia a un tipo hegemónico de producción de conocimientos que en otro lugar he llamado *la hybris del punto cero* (Castro-Gómez 2005). Me refiero a una forma de conocimiento humano que eleva pretensiones de objetividad y cientificidad partiendo del presupuesto de que el observador no forma parte de lo observado. Esta pretensión puede ser comparada con el pecado de la *hybris*, del cual hablaban los griegos, cuando los hombres querían, con arrogancia, elevarse al estatuto de dioses. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de un *Deus absconditus* que puede ver sin ser visto, es decir, que puede observar el mundo sin tener que dar cuenta a nadie, ni siquiera a sí mismo, de la legitimidad de tal observación; equivale, por tanto, a instituir una visión del mundo reconocida como válida, universal, legítima y avalada por el Estado. Por ello, el punto cero es el del comienzo epistemológico absoluto pero, también, el del control económico y social sobre el mundo. Obedece a la necesidad que tuvo el Estado español (y luego las demás potencias hegemónicas del sistema mundo) de erradicar cualquier otro sistema de creencias que no favoreciera la visión capitalista del *homo oeconomicus*. Ya no podían *coexistir* diferentes formas de «ver el mundo» sino que había que taxonomizarlas conforme a una jerarquización del tiempo y el espacio. Las demás formas de conocer fueron declaradas como pertenecientes al «pasado» de la ciencia moderna; como «doxa» que engañaba los sentidos; como «superstición» que obstaculizaba el tránsito hacia la «mayoría de edad»; como «obstáculo epistemológico» para la obtención de la certeza. Desde la perspectiva del punto cero los

conocimientos humanos fueron ordenados en una escala epistemológica que va desde lo tradicional hasta lo moderno, desde la barbarie hasta la civilización, desde la comunidad hasta el individuo, desde la tiranía hasta la democracia, desde lo individual hasta lo universal, desde oriente hasta occidente. Estamos, entonces, frente a una estrategia epistémica de dominio que, como veremos en el capítulo que sigue, todavía continúa vigente.

EL CAPÍTULO FALTANTE DE

LA REORGANIZACIÓN POSMODERNA DE LA COLONIALIDAD EN EL CAPITALISMO POSFORDISTA[21]

En el capítulo anterior hice referencia a la poscolonialidad como formación discursiva de carácter transnacional, resaltando el modo como algunos debates latinoamericanos amplían lo que la academia norteamericana ha venido ofreciendo durante los últimos años bajo la rúbrica de «teoría poscolonial». Ahora me referiré a la poscolonialidad como elemento constitutivo de lo que Lyotard denominó «condición posmoderna». Mi tesis es que bajo las nuevas condiciones creadas por el capitalismo posfordista asistimos a una *reorganización posmoderna de la colonialidad,* que aquí denomino «poscolonialidad». Es decir, mientras en el capítulo anterior hablé de la dimensión *discursiva* de la poscolonialidad ahora me referiré a su dimensión *ontológica*.

Para desarrollar este tema quisiera entrar en diálogo con algunas de las tesis presentadas por Michael Hardt y Antonio Negri (en adelante H&N) en su libro *Imperio*, particularmente con su idea de que las jerarquías moderno/coloniales han desaparecido y que ello abre una oportunidad única para que la multitud genere una pluralidad de mundos posibles frente al mundo único del Imperio. A contrapelo de esta tesis sostendré que el Imperio no suprime sino que reactualiza, bajo un formato posmoderno, las jerarquías epistémicas erigidas en la modernidad, lo cual hace difícil

pensar en una democracia radical de la multitud, como proponen H&N. Para defender esta tesis procederé del siguiente modo: primero haré una presentación breve de los argumentos que ofrecen H&N para sostener la muerte del colonialismo en el mundo contemporáneo; luego haré un análisis crítico de sus argumentos, mostrando cuáles son los problemas que presenta la genealogía del Imperio en H&N; finalmente acudiré a un estudio de caso para mostrar en qué consiste la reorganización posmoderna de la colonialidad en el Imperio.

La era del Imperio

La tesis general de H&N es que tanto el imperialismo como el colonialismo, como dispositivos *modernos* de explotación del trabajo humano, han llegado a su fin porque actualmente el capital ya no requiere de esas formaciones históricas para reproducirse. Por el contrario, el imperialismo y el colonialismo, que fueron muy útiles durante más de 400 años a la expansión del capital, llegaron a convertirse en un *obstáculo* para el capitalismo global, razón por la cual fueron rebasados por la dinámica del mercado mundial (Hardt y Negri 2001:323).

H&N asocian al colonialismo con la formación de los Estados nacionales en Europa durante el siglo XVII, cuando las elites intelectuales y políticas de Europa se encontraban en una especie de guerra civil porque la «revolución humanista» del siglo XVI[22], que había instaurado el «plano de inmanencia», se encontraba amenazada por la «contrarrevolución ilustrada». El propósito de esta contrarrevolución era ejercer control sobre los deseos constituyentes de la «multi-

tud» (es decir, de la temprana burguesía comercial europea) y establecer mediaciones racionales en todos los ámbitos de la sociedad. La Ilustración pretendía legitimar, a través de la ciencia, la instauración de aparatos disciplinarios que permitieran normalizar los cuerpos y las mentes para orientarlos hacia el trabajo productivo. En este *proyecto ilustrado de normalización* el colonialismo encajó como anillo al dedo. Construir el perfil de sujeto «normal» que el capitalismo necesitaba (blanco, varón, propietario, trabajador, ilustrado, heterosexual) requería la imagen de un «otro» ubicado en la exterioridad del espacio europeo. La identidad del sujeto burgués en el siglo XVII se construyó, a contraluz, mediante las imágenes que cronistas y viajeros habían difundido por toda Europa de los «salvajes» que vivían en América, África y Asia. Los valores *presentes* de la «civilización» fueron afirmados a partir de su contraste con el *pasado* de barbarie en el que vivían quienes estaban «afuera». La historia de la humanidad fue vista como el progreso incontenible hacia un modo de civilización capitalista en el cual Europa marcó la pauta sobre las demás formas de vida. El aparato trascendente de la Ilustración procuró construir una identidad europea unificada y, para ello, recurrió a la figura del «otro colonial» (Hardt y Negri 2001:149).

En el siglo XIX, una vez consolidada la hegemonía del modo fordista de producción, el colonialismo siguió cumpliendo un papel importante en la reproducción del capital gracias a la lucha que entablaron entre sí los diferentes imperios industriales de Europa. En esta fase el colonialismo se subordinó a la constitución de la sociedad industrial europea y a su necesidad de conquistar mercados exteriores como fuente de recursos. H&N se pliegan al modo como la teoría mar-

xista clásica trazó los límites del concepto de imperialismo. La «era del imperialismo», según autores como Lenin, Rosa Luxemburg y Eric Hobsbawm, transcurrió entre 1880 y 1914, es decir, cuando la mayor parte del planeta quedó dividido en territorios bajo el dominio político o comercial de las potencias industrializadas de Europa (Reino Unido, Francia, Alemania, Italia y los países bajos). Estos países competían por el control de «zonas de influencia» que pudieran acelerar el proceso de industrialización; esta competencia desembocó en la primera guerra mundial. Desde esta perspectiva el colonialismo aparece como un *subproducto* del desarrollo del *capitalismo industrial* en algunos estados nacionales europeos. Esta situación persistió hasta bien entrado el siglo XX, hasta las dos primeras décadas de la guerra fría, cuando la mayor parte de los países coloniales declararon su independencia frente a Europa, justo cuando el capitalismo empezaba a hacer el tránsito de una economía fordista hacia un modo de producción *posfordista*.

La tesis de H&N es que con el advenimiento del posfordismo el capitalismo mundial entra en la última y definitiva fase de su historia: el *Imperio*. En esta nueva fase el tipo de producción que jalona la economía mundial no es ya la de objetos, como en la sociedad industrial, sino la de símbolos y lenguajes abstractos (Hardt y Negri 2001:286-297). No es la fabricación de objetos físicos sino la manipulación de datos, imágenes y símbolos lo que caracteriza a la economía posfordista. Esta hegemonía del trabajo inmaterial requiere que la producción deje de estar atada a territorios específicos y que la fábrica deje de ser la sede paradigmática del trabajo. La globalización no sólo ha trasladado la producción fuera de los muros territoriales de la fábrica, transformando radical-

mente la relación entre capital y trabajo, sino que ha convertido al colonialismo en una reliquia histórica de la humanidad. En el momento cuando el *conocimiento* se convierte en la principal fuerza productiva del capitalismo global, reemplazando al trabajo físico de los esclavos y al trabajo maquinal de la fábrica, el colonialismo deja de ser necesario para la reproducción del capital.

El colonialismo fue una formación histórica que creció en un escenario en el cual aún podía hablarse de un «adentro» y un «afuera» del capital. En su lógica expansiva el capital necesitaba conquistar mercados no capitalistas; eso explica los procesos de colonización europea (Hardt y Negri 2001:228-233). Pero cuando el Imperio ha llenado con su lógica todos los espacios sociales, cuando la producción ya no se encuentra vinculada a territorios específicos, cuando el tiempo de las «fronteras abiertas» del capital ha terminado, entonces tampoco hay un «afuera» donde puedan ser aplicadas las categorías de «colonialismo» e «imperialismo»[23]. El argumento de que el colonialismo ha llegado a su fin se apoya, también, en la tesis de que la soberanía moderna del Estado nación ha declinado y cedido su lugar a la soberanía posmoderna del Imperio. Si el colonialismo fue una creación de la soberanía del Estado nación en Europa la declinación de esta soberanía conduciría, necesariamente, al final del colonialismo. La soberanía en la que estamos viviendo ahora no es moderna sino posmoderna. El colonialismo, como elemento funcional al proyecto de la modernidad, es cosa del pasado. Ya no son necesarias las representaciones coloniales del «otro» para afirmar la identidad europea puesto que Europa ha dejado de ser el «centro» del sistema-mundo. El Imperio no necesita tener más centros. Según H&N (2001:310) «nuestro Impe-

rio posmoderno no tiene una Roma», es decir, ya no se divide jerárquicamente en centros, periferias y semiperiferias, como quisiera Wallerstein. Sin centros, sin periferias y sin afuera el Imperio ya no necesita de las representaciones del «otro» para afirmar su identidad porque el Imperio no tiene identidad. *El Imperio es liso y espectral*: se encuentra en todas partes, sin estar localizado en ninguna a la vez. Por eso la «dialéctica del colonialismo» ha dejado de ser funcional[24].

En efecto, para H&N las dicotomías territoriales de centro y periferia son obsoletas porque en el Imperio ya no es posible demarcar grandes zonas geográficas como lugares privilegiados de producción. Existe, ciertamente, un «desarrollo desigual» pero sus líneas de división y jerarquía ya no se encuentran a lo largo de las fronteras nacionales (Hardt y Negri 2001:324). También en Europa y Estados Unidos está la pobreza y la miseria anclada en sus grandes ciudades, el Tercer Mundo dentro del Primero, mientras que en países del «sur», como la India y Brasil, existen elites posfordistas que viven mejor que las del «norte». Hoy día el norte y el sur son *espacios globales* que ya no definen un «orden internacional». Los principales actores económicos del capitalismo posmoderno ya no son los Estados nacionales sino corporaciones multinacionales que no tienen asiento en territorios específicos. El desarrollo desigual *no es territorial* pues «todos los niveles de producción pueden existir simultáneamente y juntos [en el mismo territorio], desde los más altos niveles de tecnología, productividad y acumulación, hasta los más bajos» (Hardt y Negri 2001:324).

Resumiendo: para H&N la nueva jerarquía del poder global no es entendible si continuamos pensando desde el campo

de visibilidad abierto por el concepto de imperialismo, en el cual los únicos actores verdaderamente geopolíticos son los Estados nacionales que operan según la lógica centro/periferia. La estructura del *sistema-mundo posmoderno* ya no opera, primariamente, sobre la base de las relaciones interestatales y de la lucha entre Estados metropolitanos por el control hegemónico sobre las periferias. El Imperio no es inglés, francés, árabe o estadounidense sino, simplemente, *capitalista*. Esto explica el reordenamiento de las antiguas divisiones geopolíticas de base territorial (norte y sur, centro y periferia) en función de una nueva jerarquía global de poder y también por qué el colonialismo es un fenómeno del pasado. En el Imperio las antiguas desigualdades y segmentaciones coloniales entre los países no han desaparecido pero han adquirido otra forma. Son desigualdades que ya no tienen una forma «imperialista» porque el imperialismo y el colonialismo se convirtieron en obstáculos para la expansión el capital (Hardt y Negri 2001:323).

El lado oscuro de la fuerza

Quiero proponer una crítica de H&N que rescate algunos elementos de su teoría del capitalismo posmoderno pero que, al mismo tiempo, señale sus deficiencias sobre el diagnóstico del colonialismo. Formulada en términos positivos mi tesis será que el concepto de *Imperio* permite avanzar un análisis crítico del capitalismo global que suplementa y, en algunos casos, reemplaza el diagnóstico realizado con el concepto de imperialismo. Hay reglas y actores imperiales que siguen siendo los mismos que fueron pensados con el concepto de imperialismo; en esto tienen razón los numerosos críticos del libro. Pero han surgido *otras reglas y*

otros actores globales que el campo de visibilidad abierto por el concepto de imperialismo no permite ver y que se están tornando hegemónicos en la economía posfordista; en este aspecto el concepto de Imperio revela su importancia. Formulada en términos negativos mi tesis será que la genealogía del Imperio, tal como es reconstruida por H&N, dificulta el entendimiento de fenómenos típicamente *modernos* que persisten en él, como el occidentalismo, las jerarquías epistémicas y el racismo. Desde mi punto de vista la genealogía del Imperio que proponen H&N es incompleta y debería ser *complementada* con lo que aquí denomino el «capítulo faltante de Imperio».

Comenzaré aludiendo a un artículo reciente de Walter Mignolo, *Colonialismo global, capitalismo y hegemonía epistémica*. En ese texto Mignolo afirma que el concepto de Imperio elaborado por H&N sólo muestra una cara de la globalización, su cara posmoderna, ignorando por completo su *lado oscuro* (Mignolo 2002:227). ¿Cuál es el «darker side» de la posmodernidad? Desde hace varios años Mignolo ha venido trabajando el tema de las representaciones coloniales en el pensamiento occidental moderno. En su libro *The darker side of the Renaissance* Mignolo apela al gesto clásico de la teoría crítica moderna: no es posible entender el humanismo renacentista si ignoramos cuáles fueron sus *aprioris* históricos, es decir, sus condiciones históricas de posibilidad. De la mano de Wallerstein Mignolo señala que la economía-mundo capitalista surgida en el siglo XVI constituyó el escenario global en el cual se desarrolló el pensamiento humanista del Renacimiento. Esa economía-mundo estuvo marcada, desde el comienzo, por lo que el sociólogo Aníbal Quijano llamó «heterogeneidad es-

tructural». El dominio económico y político de Europa en la economía-mundo se sostuvo sobre la explotación colonial y no es pensable sin ella. Las grandes obras del humanismo renacentista no pueden ser consideradas sólo como un fenómeno «espiritual», independiente del sistema-mundo moderno/colonial en el cual surgieron. El «oro de las Indias» hizo posible una gran afluencia de riquezas provenientes de América hacia la Europa mediterránea; esta situación generó las condiciones para el florecimiento de la «revolución humanista» en el siglo XVI. La «heterogeneidad estructural» de la que hablan Mignolo y Quijano consiste, pues, en que *lo moderno y lo colonial son fenómenos simultáneos en el tiempo y en el espacio*. Pensar el renacimiento como un fenómeno «europeo», separado de la economía-mundo moderno/colonial que lo sustenta, equivale a generar una imagen incompleta y mistificada de la modernidad.

Pero esto fue, justamente, lo que empezó a ocurrir a partir del siglo XVIII. Mignolo afirma que el pensamiento de la Ilustración (*Aufklärung*) generó lo que el Enrique Dussel llamó «el mito eurocéntrico de la modernidad», que consistió en la *eliminación de la heterogeneidad estructural de la modernidad* en nombre de un proceso lineal en el cual Europa apareció como lugar privilegiado de enunciación y generación de conocimientos. Lo tradicional y lo moderno dejaron de coexistir y aparecieron como fenómenos sucesivos en el tiempo. La colonialidad no fue vista como un fenómeno constitutivo sino *derivado* de la modernidad. Esta sería un fenómeno *exclusivamente europeo* originado durante la Edad Media que, luego, a partir de experiencias *intraeuropeas* como el Renacimiento italiano, la reforma protestante, la Ilustración y la revolución francesa, se *difundió* por el mundo.

El mito eurocéntrico de la modernidad identificó la particularidad europea con la universalidad y la colonialidad como el *pasado* de Europa. La coexistencia de diversas formas de producir y transmitir conocimientos fue eliminada porque todos los conocimientos humanos quedaron ordenados en una escala epistémica que va desde lo tradicional hasta lo moderno, desde la barbarie hasta la civilización, desde la comunidad hasta el individuo, desde la tiranía hasta la democracia, desde oriente hasta occidente. Mignolo señala que esta estrategia colonial de invisibilización pertenece al «lado oscuro» de la modernidad. A través de ella el pensamiento científico se posicionó como única forma válida de producir conocimientos y Europa adquirió una *hegemonía epistémica* sobre todas las demás culturas del planeta (Castro-Gómez 2005).

Ahora podemos regresar a la pregunta: ¿por qué razón H&N muestran solamente el lado posmoderno del Imperio, dejando por fuera de consideración su «lado oscuro»? La respuesta de Mignolo es consecuente con sus trabajos anteriores: así como la colonialidad es la «otra cara» constitutiva de la modernidad *la poscolonialidad es la contrapartida estructural de la posmodernidad*. Pero H&N sólo hablan de la cara «posmoderna» del Imperio, ignorando su manifestación «poscolonial». De este modo la heterogeneidad estructural es nuevamente eliminada, privilegiando una *visión eurocéntrica del Imperio*:

> «El Imperio es posmoderno en el sentido en que la modernidad se transforma acompañada por la *transformación de la colonialidad*. Este paso no lo dan Hardt y Negri porque para ellos la poscolonialidad es un fenómeno derivativo (y no constitutivo) de la posmodernidad. Su argumento lleva a concluir que para ellos la poscolonialidad significaría el

> fin de la colonialidad o su superación. No piensan ni sugieren que la poscolonialidad es la cara oculta de la posmodernidad (así como la colonialidad lo es de la modernidad) y, en este sentido, lo que la poscolonialidad indica *no es el fin de la colonialidad sino su reorganización*. Poscoloniales serían, pues, las nuevas formas de colonialidad actualizadas en la etapa posmoderna de la historia de Occidente» (Mignolo 2002:228; cursivas añadidas).

El argumento de Mignolo, acertado a mi juicio, es que H&N trazan una genealogía del Imperio que no tiene en cuenta la heterogeneidad estructural de la modernidad. Para ellos la modernidad es un fenómeno *europeo* que luego se «extendió» al resto del mundo bajo la forma del colonialismo. Así, por ejemplo, H&N comienzan su genealogía del Imperio diciendo que «todo comenzó en Europa, entre el año 1200 y el 1600» (Hardt y Negri 2001:104). Aquí se muestra, claramente, como para H&N la modernidad se gestó por completo al interior de Europa y se desarrolló, sucesivamente, a partir de fenómenos *intraeuropeos* como el Renacimiento, la Ilustración, la creación del Estado moderno y la revolución industrial hasta llegar a su crisis posmoderna en el Imperio. Lo que ocurre en el resto del mundo, por fuera de Europa, sólo interesa a H&N en tanto que consideran la *expansión* de la soberanía del Estado moderno hacia el exterior de las fronteras europeas[25]. Su punto de referencia es Europa y no el sistema-mundo, por lo cual ven la «revolución humanista» sólo desde su cara moderna, desconociendo su «rostro colonial». Lo que Mignolo llama «el lado oscuro del Renacimiento» continúa siendo invisible para ellos.

Pero, ¿qué pasaría si la genealogía del Imperio tomase como punto de referencia la economía-mundo y no el pensamiento y acción de algunos renombrados varones o movimientos culturales europeos? Ocurriría lo que señala Mignolo: sería imposible prescindir de la heterogeneidad estructural de esa economía-mundo. Si la genealogía del Imperio comenzara con el surgimiento de la economía mundial en el siglo XVI no sólo tendríamos una fecha de nacimiento precisa (12 de octubre de 1492) sino, también, un esquema de funcionamiento específico: la mutua dependencia entre colonialidad y modernidad. H&N, sin embargo, no pueden dar este paso porque eso comprometería seriamente su tesis de que la «revolución humanista» de los siglos XV y XVI en Europa fue un fenómeno social *constituyente*. La tesis de Mignolo, Quijano y Dussel es, por el contrario, que el humanismo del Renacimiento fue, primero que todo, un fenómeno mundial (y no europeo) porque se desplegó al interior del sistema-mundo y, segundo, que fue un proceso *constituido* porque su «línea de fuga» se estableció frente a la cultura teológica de la Edad Media europea *pero no frente al capitalismo*. No se produjo la instauración revolucionaria de un «plano de la inmanencia» en el siglo XVI, como plantean H&N, sino la sustitución de un plano de trascendencia *local* por un plano de trascendencia *mundial*.

El silenciamiento de este «lado oscuro del Renacimiento» en la genealogía del Imperio tiene graves consecuencias analíticas. La primera de ellas, señalada por Mignolo, es considerar la colonialidad como un fenómeno *derivado* de la soberanía del Estado-nación moderno. Esta interpretación conduce a otra, todavía más problemática: un vez que esta soberanía es puesta en crisis por la globalización de la economía posfordista el

colonialismo ha dejado de existir. El Imperio supondría el «fin» del colonialismo porque los dispositivos de normalización y representación asociados con el Estado moderno han dejado de ser necesarios para la reproducción del capital. Por el contrario, si se toma la economía-mundo del siglo XVI como punto de referencia para trazar la genealogía del Imperio no se puede afirmar que la colonialidad es una derivación del Estado sino un fenómeno *constitutivo* de la modernidad. Esta interpretación conduce a otra, que es la que defenderé en la próxima sección: el Imperio no conduce al fin de la colonialidad sino a *su reorganización posmoderna*. Esta reorganización imperial de la colonialidad es la otra cara (invisible para H&N) que el Imperio necesita para su consolidación.

La visión eurocéntrica de los creadores del concepto «Imperio» desconoce sus *dispositivos coloniales*[26]. El «capítulo faltante de Imperio» tendría que elaborar una genealogía no eurocéntrica para permitir una crítica de las nuevas formas (posmodernas) de colonialidad. A continuación intentaré trazar un esbozo de la forma que podría lucir esta crítica. Utilizando el concepto de Imperio creado por H&N mostraré cómo la colonialidad no desaparece en el capitalismo posmoderno sino que es reorganizada bajo una forma «poscolonial».

La (pos)colonialidad del poder

La pregunta que deseo responder en esta última parte del capítulo es la siguiente: ¿qué ocurre cuando la *producción inmaterial* — y ya no la producción material asociada con el industrialismo— se coloca en el centro de las políticas de desarrollo? Quisiera mostrar que el concepto de Imperio

propuesto por H&N sirve para precisar en qué consiste el cambio que se ha producido en la noción de desarrollo pero que este diagnóstico debe ser complementado con lo que en este trabajo denomino «el capítulo faltante de Imperio». El diagnóstico que ofrecen H&N es incompleto porque no toma en cuenta uno de los aspectos fundamentales del poder imperial: su «rostro poscolonial». En la lista de los cambios estructurales que los autores analizan con gran perspicacia en su libro (de la soberanía moderna a la posmoderna, del imperialismo al Imperio, de la economía fordista a la posfordista, de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control) hay uno que brilla por su ausencia: el cambio de la colonialidad a la poscolonialidad. Quisiera mostrar en qué consiste este cambio, tomando como ejemplo las nuevas agendas globales del desarrollo sostenible.

Durante las décadas de 1960 y 1970 los Estados nacionales —apoyados en el diagnóstico de las ciencias sociales, en particular de la economía— definieron el desarrollo de los países del Tercer Mundo por referencia a los indicadores de industrialización. Se suponía que el desarrollo económico dependía del desdoblamiento de la industria, de tal manera que el sub-desarrollo correspondía a una etapa histórica pre-industrial. Salir del subdesarrollo equivalía a promover el despegue (*take off*) del sector industrial, lo cual redundaría en un aumento del ingreso *per capita*, de los índices de alfabetización y escolaridad, de la esperanza de vida, etc. Para los desarrollistas de lo que se trataba era de generar el tránsito de la sociedad «tradicional» a la sociedad «moderna» pues suponían que la modernización representaba un *continuum* en el cual el subdesarrollo era la fase inferior del desarrollo pleno. Promover la moderniza-

ción se convirtió en el objetivo central de los Estados asiáticos, africanos y latinoamericanos durante estas décadas. En ese contexto se hacía urgente la intervención estatal en sectores claves como la salud, la educación, la planificación familiar, la urbanización y el desarrollo rural. Todo esto hacía parte de una estrategia diseñada por el Estado para crear enclaves industriales que permitieran, de forma paulatina, eliminar la pobreza y «llevar el desarrollo» a todas los sectores de la sociedad. Las poblaciones subdesarrolladas del Tercer Mundo eran vistas como objeto de planificación y el agente de esta *planificación biopolítica* debía ser el Estado, cuya función era eliminar los obstáculos para el desarrollo, es decir, erradicar o, en el mejor de los casos, *disciplinar* los perfiles de subjetividad, tradiciones culturales y formas conocimiento que no se ajustaran al imperativo de la industrialización.

Arturo Escobar ha mostrado que hacia la década de 1980 la idea del desarrollo industrial se debilitó y comenzó a ser reemplazada por otra diferente: el *desarrollo sostenible*. Según Escobar:

> «La idea de desarrollo, al parecer, está perdiendo parte de su fuerza. Su incapacidad para cumplir sus promesas, junto con la resistencia que le oponen muchos movimientos sociales y muchas comunidades, está debilitando su poderosa imagen; los autores de estudios críticos intentan a través de sus análisis dar forma a este debilitamiento social y epistemológico del desarrollo. Podría argüirse que si el desarrollo [industrial] está perdiendo empuje es debido a que *ya no es imprescindible para las estrategias de globalización del capital*» (Escobar 1999:128; cursivas añadidas).

Según Escobar el capital está sufriendo un cambio significativo en su forma y adquiere, paulatinamente, un rostro «posmoderno» (Escobar 2004:382). Esto significa que aspectos que el desarrollismo moderno había considerado como variables residuales, como la biodiversidad, la conservación del medio ambiente o la importancia de los sistemas no occidentales de conocimiento, pasan a convertirse en un elemento central de las políticas globales del desarrollo. Para Escobar el «desarrollo sostenible» no es otra cosa que la reconversión posmoderna del desarrollismo moderno. El desarrollo económico ya no se mide por los niveles *materiales* de industrialización sino por la capacidad de una sociedad para generar o preservar *capital humano*. Mientras que el desarrollo de los sesenta y setenta sólo tenía en cuenta el aumento de «capital físico» (productos industrializados) y la explotación de «capital natural» (materias primas) el desarrollo sostenible coloca en el centro de sus preocupaciones la generación de «capital humano», es decir, la promoción de los conocimientos, aptitudes y experiencias que convierten a un actor social en sujeto económicamente productivo[27]. La posibilidad de *convertir el conocimiento humano en fuerza productiva*, sustituyendo al trabajo físico y a las máquinas, se transforma en la clave del desarrollo sostenible[28].

Las reflexiones de H&N también avanzan en esta dirección. Para ellos la producción hegemónica ya no gira en torno al *trabajo material*, es decir, ya no se funda en el sector industrial y en sus aparatos disciplinarios. La fuerza de trabajo hegemónica hoy día no está compuesta por trabajadores materiales sino por agentes capaces de producir y administrar *conocimientos e informaciones*. Con otras

palabras, la nueva fuerza de trabajo en el capitalismo global se define por su «capacidad de manipular símbolos». Esto no quiere decir, solamente, que los computadores y las nuevas tecnologías de la información forman parte integral de las actividades laborales de millones de personas en todo el mundo y que la familiaridad con estas tecnologías se convierte en un requisito fundamental para acceder a los puestos de trabajo; significa, más aún, que el modelo de *procesamiento de símbolos*, típico de las tecnologías de la comunicación, se está convirtiendo en el modelo hegemónico de producción de capital. De acuerdo con este modelo la economía capitalista está siendo reorganizada con base en el *conocimiento* que producen ciencias como la biología molecular, la ingeniería genética o la inmunología y por corrientes de investigación como el genoma humano, la inteligencia artificial y la biotecnología. Para H&N, como para Escobar, el capitalismo posmoderno es un régimen biopolítico porque construye a la naturaleza y a los cuerpos mediante una serie de *bioprácticas* en las cuales el conocimiento resulta fundamental[29].

El desarrollo sostenible es un buen ejemplo del modo como la economía capitalista se reorganiza de forma posmoderna. Si se parte de que la información y el conocimiento son la base de la economía global (y ya no la producción industrial comandada por el Estado) entonces la falta de acceso a estos recursos se convierte en la clave para explicar el subdesarrollo. No en vano el capítulo 40 de la Agenda 21, firmada en Río de Janeiro en el marco de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (1992)[30], estableció que «en el desarrollo sostenible cada persona es, a la vez, usuario y portador de informa-

ción». Esto significa que ya no es el Estado el agente principal de los cambios que impulsan el desarrollo económico sino los actores sociales a través de su apropiación de recursos cognitivos, pues ello les permitirá impulsar una economía centrada en la información y el conocimiento. Para ser sostenible el crecimiento económico debe ser capaz de generar «capital humano», lo cual significa mejorar los conocimientos, las experticias y la capacidad de gestión de los actores sociales para que puedan utilizarlos con eficiencia. El teorema del desarrollo sostenible puede formularse de la siguiente forma: sin la generación de «capital humano» no será posible superar la pobreza pues esta se debe al *aumento de la brecha del conocimiento* entre unos países y otros. Según este teorema un país podrá desarrollarse sólo cuando aprenda a utilizar y proteger sus *activos intelectuales*, ya que éstos son las fuerzas propulsoras de una economía basada en los conocimientos.

Esta centralidad del conocimiento en la economía global y en las políticas imperiales de desarrollo se hace más evidente cuando examinamos el tema ambiental que, a partir de la Conferencia de Río, se convirtió en la columna vertebral del desarrollo sostenible. En Río se firmó el Convenio sobre la Diversidad Biológica que obliga a las naciones signatarias a proteger los *recursos genéticos* de su territorio porque forman parte del «patrimonio común de la humanidad». El interés de las Naciones Unidas en la conservación y gestión de este «patrimonio» es claro: los recursos genéticos tienen valor económico y significan beneficios para las empresas que trabajan con tecnologías de punta en el campo de la biotecnología y la ingeniería genética. De este modo el manejo de información y lenguajes abstractos

—lo que H&N llaman «producción inmaterial»— se coloca en el centro de la *empresa* capitalista posmoderna.

La identificación, alteración y transferencia de material genético a través del conocimiento tiene aplicaciones económicas en el campo de la agricultura y en el de la salud. En el sector de la agricultura la biotecnología trabaja en el incremento de la producción de alimentos mediante la producción de plantas transgénicas más resistentes a plagas e insectos y menos vulnerables a la fumigación con químicos. En 1999 90% de la soja producida en Argentina y 33% del maíz producido en los Estados Unidos eran procedentes de cultivos transgénicos y este porcentaje aumenta para productos como algodón, tomate, tabaco, caña de azúcar, espárrago, fresa, papaya, kiwi, cebada, pepino y calabacín. La reconversión biotecnológica del agro es un negocio redondo para la industria alimenticia, controlada por un puñado de empresas especializadas en la investigación biotecnológica. Lo mismo ocurre en el sector de la salud. La industria farmacéutica se concentra en la producción de medicamentos de base biológica que son utilizados en el tratamiento de enfermedades como el cáncer, la hemofilia y la hepatitis B, sin mencionar la creciente producción de medicamentos genéricos y de psicofármacos. Se estima que el mercado de los medicamentos derivados de extractos vegetales o productos biológicos genera utilidades que oscilan alrededor de los 400 mil millones de dólares anuales; estas ganancias se concentran en manos de un reducido número de empresas multinacionales que monopolizan la investigación de punta[31].

El tema de la biodiversidad nos coloca frente a un sector estratégico de la economía global, seguramente el que

redefinirá el tablero de la geopolítica en el siglo XXI puesto que el acceso a la información genética marcará la diferencia entre el éxito y el fracaso económico. Las empresas multinacionales tienen los ojos puestos en los recursos genéticos, manipulables a través del conocimiento experto, cuya mayor variedad se encuentra en los países del Sur. Por ello estas empresas han iniciado una verdadera campaña de «lobby» para obtener las patentes de estos recursos, apelando a los derechos de propiedad intelectual (DPI). Antes de la Ronda de Uruguay del GATT[32] en 1993 no existía ninguna legislación transnacional sobre derechos de propiedad intelectual (DPI). Fueron empresas multinacionales como Bristol Meyers, DuPont, Johnson & Johnson, Merck y Pfizer, con intereses creados en el negocio de la biodiversidad, quienes presionaron la introducción del acuerdo TRIP[33] en las negociaciones. Este acuerdo permite a las empresas un control monopolístico de los recursos genéticos del planeta.

La *propiedad intelectual* es un concepto jurídico de carácter transnacional amparado por las Naciones Unidas a través de la OMPI (World Intellectual Property Organization), que protege y regula las «creaciones e innovaciones del intelecto humano» como las obras artísticas y científicas[34]. De acuerdo con esta norma cuando los *productos inmateriales* implican algún tipo de innovación tecnológica que tenga aplicación comercial pueden ser patentados por sus autores y utilizados como si fueran propiedad privada[35]. Una patente se define como la concesión que otorga el Estado a un inventor para que explote comercialmente su producto de manera exclusiva durante cierto tiempo. En el caso de la biodiversidad y los recursos

genéticos las empresas multinacionales que trabajan con tecnologías de punta pueden alegar que cualquier alteración genética de la flora y la fauna implica una actividad inventiva del intelecto que tiene aplicación directa en la industria agraria o farmacéutica y que, por tanto, tiene derecho a ser protegida por patente. Al elevar la pretensión de que el material biológico modificado genéticamente no es ya producto de la naturaleza sino del intelecto humano las multinacionales reclaman el derecho de patente y reivindican como propios los beneficios económicos de su comercialización. Legitimados, así, por un régimen jurídico supranacional los *activos intelectuales* gerenciados por las empresas multinacionales se convierten en el sector clave para la creación de riqueza en el capitalismo posmoderno.

Justamente aquí se revela el «rostro poscolonial» del Imperio. Me refiero al modo como las nuevas representaciones del desarrollo refuerzan en clave posmoderna las jerarquías moderno/coloniales que establecían una diferencia entre el conocimiento válido de unos y el no-conocimiento o *doxa* de los otros. Un ejemplo de esto es el modo como las agendas globales del desarrollo sostenible consideran el tema de los «conocimientos tradicionales». Las empresas multinacionales saben que al estar asociados con la biodiversidad y los recursos genéticos los conocimientos tradicionales y sus «titulares» adquieren un fabuloso potencial económico y ofrecen múltiples opciones de comercialización. No es extraño que en 2001 la OMPI creara un «comité intergubernamental para la protección de la propiedad intelectual, los recursos genéticos, el conocimiento tradicional y el folclor» y que en 2003 la UNESCO declarara que «las comunidades, en especial las indígenas, desempeñan un

papel importante en la producción, la salvaguardia, el mantenimiento y la recreación del patrimonio cultural inmaterial, contribuyendo con ello a enriquecer la diversidad cultural y la creatividad humana»[36]. La «salvaguardia» de los conocimientos tradicionales, ahora convertidos en «garantes del desarrollo sostenible», no es gratuita. Lo que se busca es poner a disposición de las multinacionales especializadas en la investigación sobre recursos genéticos una serie de conocimientos utilizados milenariamente por cientos de comunidades en todo el mundo para hacerlos susceptibles de patente. Esto obliga a un cambio en las *representaciones sobre el otro*. ¿En qué consiste este cambio?

En el paradigma *moderno* del desarrollo los sistemas no occidentales de conocimiento eran vistos como enemigos del progreso. Se suponía que la industrialización generaría las condiciones para dejar atrás un tipo de conocimiento basado en los mitos y las supersticiones, reemplazándolos por el conocimiento científico-técnico de la modernidad. Se creía, además, que rasgos personales como la pasividad, la indisciplina o la indolencia, asociados, quizás, a defectos de la raza, dependían de una «ausencia de modernidad» y podían ser superados en la medida en que el Estado resolviera problemas estructurales como el analfabetismo y la pobreza. En este sentido el paradigma moderno del desarrollo era, también, un paradigma colonial. Los conocimientos «otros» tenían que ser disciplinados o excluidos.

Sin embargo, y como bien lo vieron H&N, el capitalismo posmoderno se presenta como una máquina de inclusiones segmentarizadas, no de exclusiones. Como los conocimientos no occidentales pueden resultar útiles para el proyecto

capitalista de la biodiversidad las agendas globales del Imperio les dan la bienvenida. La tolerancia frente a la diversidad cultural se ha convertido en un valor «políticamente correcto» en el Imperio, pero sólo en tanto que esa diversidad pueda ser útil para la reproducción de capital. El indígena, por ejemplo, ya no es visto como alguien perteneciente al pasado social, económico y cognitivo de la humanidad sino como un «guardián de la biodiversidad» (Ulloa 2004). De ser obstáculos para el desarrollo económico de la nación ahora los indígenas son vistos como indispensables para el desarrollo sostenible y sus conocimientos tradicionales son elevados a la categoría de «patrimonio inmaterial de la humanidad». Arturo Escobar lo formuló de este modo:

> «Una vez terminada la conquista semiótica de la naturaleza el uso sostenible y racional del medio ambiente se vuelve un imperativo. Aquí se encuentra la lógica subyacente de los discursos del desarrollo sostenible y la biodiversidad. Esta nueva capitalización de la naturaleza no descansa sólo sobre la conquista semiótica de territorios (en términos de reservas de biodiversidad) y comunidades (como 'guardianes' de la naturaleza); también exige la conquista semiótica de los conocimientos locales, en la medida en que 'salvar la naturaleza' exige la valoración de los saberes locales sobre el sostenimiento de la naturaleza. La biología moderna empieza a descubrir que los sistemas locales de conocimientos son complementos útiles» (Escobar 2004: 383-384).

El punto que quiero enfatizar es que la «conquista semiótica» mencionada por Escobar resemantiza, bajo un formato posmoderno, los mecanismos coloniales que legitimaban la exclusión de los conocimientos «otros» en la modernidad. En este sentido hablo del *rostro poscolonial de la*

posmodernidad. El «reconocimiento» que se hace de los sistemas no occidentales de conocimiento no es epistémico sino pragmático. Aunque los saberes de las comunidades indígenas o negras puedan ser vistos como «útiles» para la conservación del medio ambiente la distinción entre «conocimiento tradicional» y «ciencia», elaborada por la Ilustración en el siglo XVIII, continúa vigente (Castro-Gómez 2005); el primero sigue siendo visto como un conocimiento anecdótico, no cuantitativo, carente de método, mientras que el segundo, a pesar de los esfuerzos transdisciplinarios de las últimas décadas, es tenido aún como el único conocimiento epistémicamente válido. En ningún documento de entidades globales como la UNESCO se pone en duda este presupuesto. El documento de la OMPI llamado *Intellectual property and traditional knowledge* establece que el conocimiento tradicional se halla ligado a «expresiones folclóricas» como cantos, narrativas y diseños gráficos, lo cual reproduce la clásica distinción entre *doxa* y *episteme*. En ninguna parte del documento se habla de entablar un *diálogo* entre la ciencia occidental y los saberes locales porque no se trata de dos formas equivalentes de producir conocimientos. Entre un biólogo formado en Harvard y un chamán del Putumayo no puede haber diálogo posible sino, a lo sumo, «transferencia» de conocimientos en una sola dirección. Por ello lo que se busca es tan sólo *documentar la doxa y preservarla* (según lo establecido por el Convenio sobre la Diversidad Biológica firmado en 1992) para que pueda ser *patentada*[37].

La praxis de las empresas multinacionales es una muestra clara de que no hemos llegado al «final del colonialismo», como anuncian H&N, sino que el colonialismo se resemantiza

de forma posmoderna. En primer lugar, la investigación en ingeniería genética es muy cara y está dominada por un pequeño número de compañías que opera en los países más ricos del mundo, mientras que su «objeto de estudio», la riqueza biológica de la tierra, se concentra en las zonas tropicales y subtropicales de países pobres. Más de 4/5 partes de la diversidad biológica del planeta se encuentran en regiones del antes denominado Tercer Mundo. Colombia, después de Brasil, es el segundo país más biodiverso del planeta; allí existen más especies de anfibios, mamíferos y aves que en cualquier otra nación. Con todo, organismos supranacionales como la OMPI y tratados regionales como el TLC buscan eliminar los regímenes nacionales de protección sobre esa biodiversidad y abrir la puerta para que las grandes multinacionales farmacéuticas y agroalimentarias puedan adelantar investigaciones y patentar sus recursos genéticos con la ayuda de las comunidades locales, a las cuales se busca seducir con el anzuelo de hacerles partícipes de las ganancias obtenidas por la venta de sus conocimientos tradicionales. Para ello se requiere la patente, mediante la cual esas empresas pueden controlar los conocimientos y recursos generados por el fabuloso negocio. Basta decir que 95% de las patentes biológicas es controlado por cinco grandes compañías biotecnológicas y que las ganancias producidas por el cobro de patentes fueron de 15.000 millones de dólares en 1990.

Las patentes son el mecanismo jurídico a través del cual se legitiman las nuevas formas de *expropiación colonial del conocimiento* en el Imperio. Vandana Shiva (2001) menciona el caso del contrato de bioprospección firmado entre un instituto conservacionista de Costa Rica y la multinacional farmacéutica Merck en 1991. Esta compañía, con in-

gresos de 4 mil millones de dólares al año y cerca de 3 mil accionistas, pagó la irrisoria suma de un millón de dólares a Costa Rica por el derecho exclusivo a investigar, recolectar muestras y catalogar los recursos genéticos presentes en alguno de sus parques nacionales. Esto se hizo sin consultar la opinión de las comunidades indígenas que viven en esa región y sin garantizarles ningún tipo de beneficio. El mercado de plantas medicinales descubiertas y patentadas por Merck gracias a las pistas facilitadas por las comunidades indígenas y locales se calcula hoy día en unos 43 mil millones de dólares (Shiva 2001:101). Algo similar ocurre con el Tratado de Libre Comercio (TLC) que pretende obligar a países ricos en biodiversidad, como los de la región Andina, a otorgar garantías legales para la implementación de «corredores biológicos» en los cuales las multinacionales puedan apropiarse de los genes y conocimientos ancestrales de la población. De este modo, y de firmarse el Tratado en la forma propuesta por los Estados Unidos, el mercado de productos provenientes de la biodiversidad y los conocimientos ligados a ella quedarán bajo el control monopolístico de un par de compañías.

El capitalismo posmoderno, basado en la producción de conocimientos, ha convertido a la biodiversidad en el nuevo «oro verde» de las Indias. La tesis de H&N en el sentido de que no hay «afuera del Imperio» no significa que todos los territorios geográficos han sido ya colonizados por la economía de mercado y que, por tanto, la era del colonialismo ha terminado. Significa, más bien, que ahora el capital necesita buscar *colonias posterritoriales* para continuar su proceso de expansión. Esas nuevas colonias, si bien continúan asentadas en los viejos territorios del colonialismo moderno, ya no

reproducen la misma lógica de ese colonialismo. Su lógica es, más bien, de corte posfordista, porque no son riquezas materiales lo que se busca sino *informaciones* contenidas en los genes y en los sistemas no occidentales de conocimiento. Es por eso que ya no se busca destruir sino preservar esos saberes tradicionales, a pesar de que se les mira todavía como formas epistémicamente devaluadas. También por eso el «valor» que se da al trabajo de las comunidades locales ya no tiene una medida material, como en el colonialismo moderno, sino inmaterial («patrimonio inmateral»). Su trabajo y su cultura tienen valor en tanto que sirven para producir «conocimientos sostenibles» que, sin embargo, son expropiados por la nueva lógica del Imperio.

Sorprende, entonces, que H&N decreten tan apresuradamente la muerte del colonialismo, a pesar de ser conscientes de este problema. Considérese, por ejemplo, el siguiente pasaje tomado del libro *Multitud*:

> «El Norte global es genéticamente pobre en variedades de plantas y, sin embargo, ostenta la propiedad de la inmensa mayoría de las patentes; mientras que el Sur global es rico en especies, pero pobre en patentes. Más aún, muchas de las patentes en poder del Norte derivan de la información extraída de la materia prima genética que se halla en las especies del Sur. La riqueza del Norte genera beneficios en forma de propiedad privada, mientras que la riqueza del Sur no genera ninguno porque es considerada patrimonio común de la humanidad» (Hardt y Negri 2004:216-217).

En lugar de considerar la biopropiedad como una forma posmoderna de reorganización de la colonialidad H&N prefieren reflexionar sobre la hegemonía del trabajo inmate-

rial. No obstante, el paso diagnosticado por H&N del fordismo al posfordismo no sólo significa que la producción inmaterial va obteniendo la hegemonía sobre la producción material; significa, por encima de todo, que estamos entrando a un tipo de economía mundial que ya no se sustenta, únicamente, en los recursos minerales sino, cada vez más, en los recursos vegetales y biológicos. 40% de todos los procesos productivos actuales se basan en materiales biológicos y la tendencia es creciente. Sin los recursos genéticos de las regiones pobres del Sur y sin la expropiación alevosa de los sistemas no occidentales de conocimiento la economía posfordista del Imperio no sería posible. Por ello afirmo que la colonialidad del poder no ha muerto sino que ha cambiado su forma; esto no quiere decir que las formas modernas de la colonialidad hayan desaparecido sino que han aparecido otras formas que son afines a los nuevos imperativos de la producción inmaterial.

Notas

1 Cf. Castro-Gómez *et al.*, eds. (1999); Castro-Gómez, ed. (2000); Lander, ed. (2000); Walsh. (2001); Mignolo, ed. (2001); Walsh *et al.*, eds., (2002); Walsh, ed. (2003); Escobar (2004, 2005)

2 «La gran industria ha creado el mercado mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial aceleró prodigiosamente el desarrollo del comercio, de la navegación y de los medios de transporte por tierra. Este desarrollo influyó, a su vez, en el auge de la industria, y a medida que se iban extendiendo la industria, el comercio, la navegación y los ferrocarriles, desarrollábase la burguesía» (Marx y Engels 1983:29).

3 El libro fue publicado por la hija de Marx en Londres en 1897. Estos textos aparecieron luego en alemán bajo el título *Gesammelte schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1852 bis 1862* (Stuttgart 1916). En español aparecieron, inicialmente, bajo el título *Sobre el colonialismo* (México 1978).

4 «Bolívar dio curso libre a sus tendencias al despotismo y proclamó el Código Boliviano, remedo del *Code* Napoleón. Bolívar proyectaba transplantar ese código de Bolivia al Perú, y de éste a Colombia, y mantener a raya a los dos primeros Estados por medio de tropas colombianas... La intención real de Bolívar era unificar a toda América del Sur en una república federal, cuyo dictador quería ser él mismo» (Marx 2001:67, 69).

5 Para un estudio detallado de la obra de otros teóricos poscoloniales remito al lector a dos antologías publicadas en ingles (Williams y Chrisman, eds., 1994; Ashcroft *et al*., eds., 1995) y dos en español (Rivera Cusicanqui y Barragán, eds,. s.f.; Dube, ed.,1999) en las cuales se recogen algunos de los textos más importantes de esta corriente de pensamiento. También pueden consultarse Ashcroft *et al*. (1989); Young (1990); Dirlik (1997); Moore-Gilbert (1997); Castro-Gómez y Mendieta, eds. (1998); Gandhi (1998); Loomba (1998); Beverley (1999); Ashcroft y Ahluwalia (2000).

6 Lo mismo puede decirse del desarrollo de otras disciplinas como la arqueología que, impulsada por el estudio de la antigua civilización egipcia, fue posible gracias a las invasiones napoleónicas (Said 1995:87).

7 Según Ahmad (1999:122) «los poscolonialistas tienen una relación típicamente colonial con el saber europeo: lo que era original e innovador en Europa se vuelve a poner en escena, para el consumo del Tercer Mundo, como imitación y pastiche. Normalmente esto no tendría importancia. Pero, como dije, lo que lo hace significativo es la legitimación norteamericana, que lo hace lo suficientemente poderoso como para apropiarse de todos los tipos de objetos culturales y lealtades intelectuales de muchas áreas del Tercer Mundo, al igual que las corporaciones transnacionales de Estados Unidos se apropian de la plusvalía del mundo a pesar de que su contribución a la producción significativa sea relativamente pequeña».

8 «Los intelectuales poscoloniales, en su localización institucional del Primer Mundo, se hallan ubicados en

posiciones de poder no solo frente a los intelectuales 'nativos' de sus países de origen sino también frente a sus vecinos del Primer Mundo acá. Mis vecinos [estadounidenses] en Farmville, Virginia, no se comparan en poder con los altos salarios y el prestigio de que gozan los intelectuales poscoloniales en Columbia, Duke, Princeton o la Universidad de California» (Dirlik 1997:65).

9 Para la recepción del debate indio en América Latina véanse Rivera Cusicanqui y Barragán, eds. (s.f.) y Dube (1999).

10 A diferencia de Dirlik y Ahmad, Richard no reclama una «teoría de la totalidad» sino la articulación de un análisis cultural que salga de las «microexperiencias»; se trataría, pues, de una teoría antisistemática y antidisciplinaria capaz de trastocar las políticas del trabajo intelectual vigentes en la academia (Richard 1998:256-268).

11 En otro lugar me he ocupado ampliamente de la crítica al libro de Reynoso (Castro-Gómez 2003).

12 Grüner (2002:42) menciona, brevemente, el trabajo de Dussel pero sin sospechar siquiera que, como señalaré enseguida, ha sido fundamental para la realización del programa teórico que él mismo anuncia!

13 Esto no significa que antes de 1492 no se estuvieran ya gestando procesos de modernización cultural en algunos lugares de Europa: «De acuerdo a mi tesis central 1492 es la fecha del 'nacimiento' de la modernidad, si bien su gestación envuelve un proceso de crecimiento

‘*intrauterino*’ que lo precede. La *posibilidad* de la modernidad se originó en las ciudades libres de la Europa medieval, que eran centros de enorme creatividad. Pero la modernidad como tal ‘nació’ cuando Europa estaba en una posición tal como para plantearse a sí mismo *contra un otro*, cuando, en otras palabras, Europa pudo autoconstituirse como un unificado ego explorando, conquistando, colonizando una alteridad que le devolvía una imagen sobre sí misma» (Dussel 2001:58; cursivas añadidas).

14 Dussel ha escrito bastante sobre este tema. Su argumento central es que, en su polémica con Ginés de Sepúlveda hacia mediados del siglo XVI, Las Casas descubrió por primera vez la irracionalidad del mito de la modernidad, aunque utilizando las herramientas filosóficas de un paradigma anterior. La propuesta de Las Casas –que Dussel asume, también, como suya– era «modernizar» al otro sin destruir su alteridad, asumir la modernidad pero sin legitimar su mito. Modernización desde la alteridad y no desde la «mismidad» del sistema (Dussel 1992:110-117).

15 «El conquistador es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su ‘individualidad’ violenta a otras personas... La subjetividad del conquistador, por su parte, se fue constituyendo, desplegando, lentamente en la *praxis*... El pobre hidalgo extremeño [Cortés] es ahora ‘capitán general’. El ego moderno se iba constituyendo» (Dussel 1992:56, 59).

16 Vale la pena recordar aquí la famosa frase de Hegel: «Las tres partes del mundo mantienen entre sí una rela-

ción esencial y constituyen una totalidad... El mar Mediterráneo es el elemento de unión de estas tres partes del mundo y ello lo convierte en el centro (*Mittelpunkt*) de toda la historia universal... Sin el Mediterráneo no cabría imaginar la historia universal» (Hegel 1980:178).

17 Para la caracterización del *orbis terrarum* y de su influencia en la división poblacional del mundo seguiré, básicamente, los argumentos desarrollados por el filósofo e historiador mexicano Edmundo O'Gorman (1991). Mignolo apoya expresamente su argumento en el texto de O'Gorman (Mignolo 1995:17).

18 «Aunque ciertamente Europa no encarnaba la civilización más perfecta desde el punto de vista técnico, económico, científico y militar —se trataba, más bien, de una región pobre y «periférica» con respecto a Asia y el norte de Africa— sí era vista por muchos como la sede de la única sociedad del mundo fundada en la fe verdadera. Esto la convertía en representante del destino inmanente y trascendente de la humanidad. La civilización cristiana occidental era portadora de la norma a partir del cual era posible juzgar y valorar todas las demás formas culturales del planeta» (O´Gorman 1991:148).

19 Mignolo hace referencia explícita al famoso mapa T-O de Isidoro de Sevilla. Este mapa, usado por primera vez para ilustrar el libro *Etimologiae* de Isidoro de Sevilla (560-636), representa un círculo dividido en tres partes por dos líneas que forman una T. La parte de arriba, que ocupa la mitad del círculo, representa el continente asiático (oriente) poblado por Sem, mientras que la otra mi-

tad del círculo, la de abajo, está dividida en dos partes: la de la izquierda representa el continente europeo poblado por Jafet y la derecha representa el continente africano poblado por Cam» (Mignolo 1995:231).

20 «Intento enfatizar la necesidad de realizar una intervención política y cultural al inscribir la teorización poscolonial al interior de legados coloniales particulares: la necesidad, en otras palabras, de inscribir el 'lado oscuro del renacimiento' en el espacio silenciado de las contribuciones latinoamericanas y amerindias... a la teorización poscolonial (Mignolo 1995: xi).

21 Este capítulo es una versión modificada de la ponencia presentada en el marco del evento *¿Uno solo o varios mundos posibles?*, organizado por el Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos (IESCO) de la Universidad Central en mayo de 2005. Agradezco a Humberto Cubides, director del Instituto, por haber autorizado su publicación.

22 H&N dicen que esta revolución humanista produjo un tipo de pensamiento inmanente que encontró en el padre Bartolomé de Las Casas a uno de sus representantes más eminentes. Las Casas es visto como un pensador renacentista que se enfrentó a la brutalidad soberana de los gobernantes españoles. Esa vena utópica y anticolonialista llegará hasta Marx. Pero la visión utópica del Renacimiento era también eurocéntrica. Para Las Casas los indios eran iguales a los europeos «sólo en tanto potencialmente europeos» (Hardt y Negri 2001:142). Las Casas creyó que la humanidad era *una*: no pudo ver que eran, simultáneamente, muchas.

23 En el pasaje de lo moderno a lo posmoderno hay cada vez menos distinción entre adentro y afuera. Siguiendo a Jameson H&N afirman que la dialéctica moderna del adentro y el afuera ha sido reemplazada por un juego de grados e intensidades: «Los binarios que definieron el conflicto moderno se han desvanecido» (Hardt y Negri 2001:202).

24 H&N hablan de una «dialéctica del colonialismo», propia del proyecto de la modernidad, que consistió en lo siguiente: «La identidad del Yo europeo se produce en este movimiento dialéctico. Una vez que el sujeto colonial es construido como Otro absoluto, entonces puede ser subsumido (anulado e integrado) dentro de una unidad más elevada. Sólo mediante la oposición al colonizado se vuelve realmente él mismo, el sujeto metropolitano» (Hardt y Negri 2001:152). Es decir, el colonialismo es una «dialéctica del reconocimiento», como lo viera Hegel, pero actualmente no tiene más sentido porque el Imperio (el amo) ya no necesita afirmarse frente a su «otro» (el esclavo).

25 Ni siquiera reparan que durante la época que eligen para comenzar su genealogía del Imperio, el siglo XIII, Europa no era otra cosa que una pequeña provincia sin importancia comparada con la gran civilización que se desarrollaba en el mundo islámico (Dussel 1999:149-151). Sólo cuando con el evento fundacional de 1492 apareció el inédito circuito comercial del Atlántico Europa se convirtió en «centro» de un proceso verdaderamente mundial de acumulación de capital.

26 H&N, sin embargo, afirman ser críticos del eurocentrismo. En la sección titulada «Dos italianos en India» contenida en el libro *Multitud* cuentan la historia de la visión de Alberto Moravia y Pier Paolo Pasolini sobre la India. El primero trató de entender por qué la India era tan diferente de Italia, mientras que el segundo buscó entender por qué era tan similar; ninguno de los dos, sin embargo, pudo escapar a la necesidad de tomar a Europa como criterio universal de medida, cayendo en una visión eurocéntrica del mundo. H&N afirman que la única forma de salir del eurocentrismo es renunciar a cualquier tipo de norma universal para evaluar las diferencias culturales. Italia y la India no son diferentes sino *singulares*. Para ellos la noción de «singularidad» desarrollada por Gilles Deleuze permite abandonar el concepto de «Otredad», que ha funcionado como piedra angular del eurocentrismo. No se trata, entonces, de pensar la diferencia cultural como otredad sino como singularidad: «La diferencia cultural debe concebirse en sí misma, como singularidad, sin sustentarse en el concepto del 'otro'. De manera similar, debe considerar todas las singularidades culturales, no como supervivencias anacrónicas del pasado sino como participantes iguales en nuestro presente común. Mientras sigamos considerando, estrictamente, la sociedad europea como la norma con la cual se mide la modernidad muchas zonas de África, al igual que otras regiones subordinadas del mundo, no serán equiparables; pero cuando reconozcamos las singularidades y la pluralidad dentro de la modernidad empezaremos a entender que África es tan moderna como Europa, ni más ni menos, aunque diferente» (Hardt y Negri 2004:156-157). Pero Mignolo (2002:228) señaló

que esta es una *crítica eurocéntrica del eurocentrismo* porque la exhaltación de la «singularidad» se corresponde, precisamente, con la reorganización posmoderna de las narrativas coloniales de representación.

27 Esto significa que ya no basta la abundancia de recursos naturales (capital natural) para desarrollarse. Ahora lo importante es la utilización *inteligente* de esos recursos por parte de los actores sociales para hacerlos más productivos.

28 El desarrollo sostenible puede ser definido como «un desarrollo que satisfaga las necesidades del presente sin poner en peligro la capacidad de las generaciones futuras para atender sus propias necesidades». Esta definición fue empleada por primera vez en 1987 en la Comisión Mundial del Medio Ambiente de la ONU, creada en 1983. Los economistas que se preocupan por el desarrollo sostenible señalan que la satisfacción de las necesidades del futuro depende de cuánto equilibrio se logre entre las necesidades sociales, económicas y ambientales en las decisiones que se toman ahora.

29 Escobar (2004:387) afirma que «podríamos estar transitando de un régimen de la naturaleza 'orgánica' (premoderna) y 'capitalizada' (moderna) hacia un régimen de 'tecnonaturaleza' efectuado por las nuevas formas de la ciencia y la tecnología».

30 La Agenda 21 fue uno de los cinco acuerdos fundamentales alcanzados en la Conferencia de Río de Janeiro. Según esta agenda las naciones firmantes se comprometen a garantizar el «desarrollo sostenible» de sus eco-

nomías, de tal modo que los recursos naturales puedan ser manejados con inteligencia para satisfacer las necesidades de esta generación sin comprometer el bienestar de las generaciones futuras.

31 La investigación en ingeniería genética es muy cara y demanda una gran infraestructura tecnológica; por eso se encuentra concentrada, básicamente, en los Estados Unidos, Europa y Japón pero es financiada, en su mayor parte, por empresas privadas. El fenómeno observado en los últimos años es la formación de grandes monstruos económicos en este sector. Unas cuantas empresas especializadas en biotecnología absorben, paulatinamente, a empresas más pequeñas o se fusionan con otras empresas gigantes hasta formar verdaderos monopolios a escala transnacional que controlan el mercado de la agricultura y la salud. En el curso de las próximas décadas media docena de multinacionales controlará 90% de la alimentación mundial.

32 General Agreement on Trade and Tariffs.

33 La sigla hace referencia a los «Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio» (Trade Related Intellectual Property Rights). Como parte de los acuerdos multilaterales del GATT los TRIP obligan a los estados signatarios a adoptar un sistema de propiedad intelectual para microorganismos y variedades vegetales. Bajo la presión de las multinacionales, a través del gobierno de los Estados Unidos (en acuerdos como el TLC), la concesión de patentes sobre material biológico se presenta como el mecanismo *único* para la protección de la propiedad intelectual, a pe-

sar de que los acuerdos del GATT no hablan específicamente de ello. Hay otras formas de proteger la propiedad intelectual sin recurrir a las patentes.

34 La OMPI cuenta con 177 Estados miembros, tiene su sede en Ginebra y se ocupa de los asuntos relacionados con la protección de la propiedad intelectual. Supervisa varios convenios internacionales, dos de los cuales (el Convenio de París para la Protección de la Propiedad Intelectual y el Convenio de Berna para la Protección de las Obras Literarias y Artísticas) constituyen el fundamento del sector de la propiedad intelectual.

35 Para que una patente sea concedida el producto intelectual debe satisfacer, por lo menos, dos requisitos: que sea un invento (es decir, que represente una *novedad*) y que esta innovación tenga «utilidad práctica», de tal modo que pueda beneficiar a toda la sociedad.

36 http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf

37 Este convenio obliga a las naciones miembros a salvaguardar territorios ricos en biodiversidad, especies amenazadas de extinción y conocimientos locales relacionados con la conservación del medio ambiente. Con relación a este último punto el CDB establece lo siguiente: «Con arreglo a su legislación nacional [cada país] respetará, preservará y mantendrá los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica y promoverá su aplicación

más amplia, con la aprobación y la participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y prácticas» (http://www.biodiv.org/doc/legal/cbd-es.pdf).

REFERENCIAS

Ahmad, Aijaz

1993 *In theory. Classes, nations, literatures*. Verso, Londres.

1999 Teoría, política, subalternidad y poscolonialidad. En *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides, pp 111-130. CEJA, Bogotá.

Aricó, José

1980 *Marx y América Latina*. Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, Lima.

Ashcroft, Bill y Pal Ahluwalia

2000 *Edward Said. La paradoja de la identidad*. Bellaterra, Barcelona.

Ashcroft Bill, Gareth Griffiths y Helen Tiffin

1989 *The empire writes back. Theory and practice in post-colonial literatures*. Routledge, Londres.

Ashcroft Bill, Gareth Griffiths y Helen Tiffin (Editores)

1995 *The postcolonial studies reader*. Routledge, Londres.

Beverley, John

1999 *Subalternity and representation. Arguments in cultural theory*. Duke University Press, Durham.

2001 La persistencia del subalterno. Ponencia presentada en LASA, Washington.

Callinicos, Alex

1992 *Against postmodernism. A marxist critique*. Polity Press, Cambridge

Castro-Gómez, Santiago
2005 *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
2003 Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios. En *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina,* editado por Catherine Walsh, pp 59-72. Ediciones Abya Yala, Quito.

Castro-Gómez, Santiago (Editor)
2000 *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. CEJA, Bogotá.

Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (Editores)
1998 *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Porrúa- Univesity of San Francisco, México.

Castro-Gómez, Santiago, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (Editores)
1999 *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. CEJA, Bogotá.

Dirlik, Arif
1997 *The postcolonial aura. Third World criticism in the age of global capitalism*. Westview Press, Boulder.

Dube, Saurabh (Editora)
1999 *Pasados poscoloniales*. Colegio de México, México.

Dussel, Enrique
1992 *1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad.* Antropos, Bogotá.
1995 *Introducción a la filosofía de la liberación*. Nueva América, Bogotá.

1998 *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta inédita de Karl-Otto Apel*. UNAM, México.

1999 Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad. En *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides, pp 147-161. CEJA, Bogotá.

2001 Eurocentrismo y modernidad. Introducción a las lecturas de Frankfurt. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, editado por Walter Mignolo. Ediciones del Signo-Duke University, Buenos Aires.

Escobar, Arturo

1999 *La invención del Tercer Mundo*. Norma, Bogotá.

2004 Más allá del Tercer Mundo: globalidad imperial, colonialidad global y movimientos antiglobalización. *Nómadas* 20:86-100.

2005 Worlds and knowledges otherwise: the Latin American modernity/coloniality research program. En http://www.unc.edu/~aescobar/articles1engli.htm.

Gandhi, Leela

1998 *Postcolonial theory. A critical introduction*. Columbia University Press, Nueva York.

Gnecco, Cristóbal

1999 *Multivocalidad histórica. Hacia una cartografía poscolonial de la arqueología*. Universidad de los Andes, Bogotá.

Grüner, Eduardo
2002 *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Paidós, Barcelona.
Hardt, Michael y Antonio Negri
2001 *Imperio*. Ediciones Desde Abajo, Bogotá.
2004 *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Debate, Barcelona.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
1980 *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza Editorial, Madrid. [1828].
Lander, Edgardo (Editor)
2000 *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires.
Loomba, Ania
1998 *Colonialism/postcolonialism*. Routledge, Londres.
Marx, Karl
2001 *Simón Bolívar*. Ediciones Sequitur, Madrid.
Marx, Karl y Friedrich Engels
1983 *El manifiesto comunista*. Sarpe, Madrid.
Mignolo, Walter
1995 *The darker side of the Renaissance. Literacy, territoriality and Colonization*. University of Michigan Press, Ann Arbor.
2000 *Local histories/global designs*. University of Princeton Press, Princeton.
2002 Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica. En *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*, editado por Catherine Walsh, Freya Schiwy

y Santiago Castro-Gómez, pp 215-244. Universidad Andina Simón Bolívar-Abya-Yala, Quito.

Mignolo, Walter (Editor)
2001 *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo-Duke University, Buenos Aires.

Moore-Gilbert, Bart
1997 *Postcolonial theory. Contexts, practices, politics*. Verso, Londres.

O'Gorman, Edmundo
1991 *La invención de América*. Fondo de Cultura Económica, México.

Quijano, Aníbal
1992 Colonialidad y modernidad-racionalidad. En *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, editado por Heraclio Bonilla, pp 437-447. Tercer Mundo-Libri Mundi, Bogotá.

Reynoso, Carlos
2000 *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*. Gedisa, Barcelona

Richard, Nelly
1998 Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural. En *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globali-zación en debate*, editado por Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, pp 245-270. Porrúa-University of San Francisco, México.

Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (Editores)
s.f. *Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. Sierpe, La Paz.

Said, Edward W.
1990 *Orientalismo*. Ediciones Libertarias, Madrid.
1995 *Orientalism. Western conceptions of the Orient*. Penguin Books, Nueva York.

Shiva, Vandana
2001 *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y el conocimiento*. Icaria, Barcelona.

Ulloa, Astrid
2004 *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

Walsh, Catherine
2001 Geopolíticas del conocimiento. Dossier publicado por *Comentario Internacional*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

Walsh, Catherine (Editora)
2003 *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Abya Yala/ Universidad Andina Simón Bolívar, Quito

Walsh, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (Editores)
2002 *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala, Quito.

Williams, Patrick y Laura Chrisman (Editores)
1994 *Colonial discourse and postcolonial theory. A reader*. Columbia University Press, Nueva York.

Young, Robert
1990 *White mythologies. Writing history and the West*. Routledge, Nueva York .

Zea, Leopoldo
1988 *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Anthropos, Barcelona.

Este libro se diagramó en caracteres Times New Roman a 11 puntos y se imprimió en papel Propalibro beige de 75 gramos; el papel de la carátula es Kimberley de 240 gramos. Se terminó de imprimir en octubre de 2005 en Popayán.